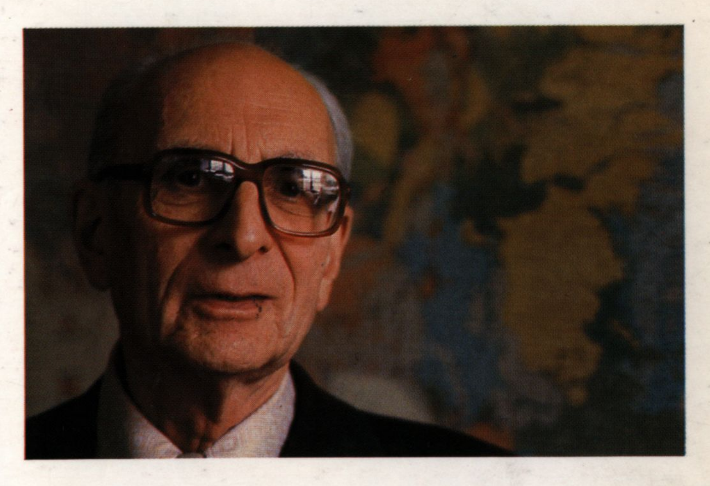
CATHERINE
CLÉMENT

LÉVI-STRAUSS
OU LA STRUCTURE ET LE MALHEUR





biblio
essais

Claude Lévi-Strauss
ou
La Structure et le Malheur

Le fait est désormais incontestable : l'œuvre anthropologique de Claude Lévi-Strauss a bouleversé notre regard porté sur les cultures et les sociétés archaïques. Il n'est plus possible aujourd'hui de voir le monde primitif comme les ethnologues nous le montraient il y a encore quelques décennies, telle une image trouble et vacillante de notre propre passé. Et rien que cela déjà confère à son travail la grandeur et la dignité d'un monument de la pensée sur lequel nous devons en permanence revenir. Mais il y a plus encore : dans le cadre de sa recherche, Claude Lévi-Strauss nous aura aussi enseigné un certain art de comprendre les hommes, leur milieu, les mystères de leur imaginaire... donc une manière de vivre entre nous, parce que nous savions reconnaître chez les autres autant de valeur que nous nous en accordions à nous-mêmes. En d'autres termes il nous aura aussi délivré l'alphabet d'une morale : précisément l'un des axes que parcourt ici Catherine Clément, preuve que sa lecture dépasse infiniment le simple commentaire d'une pensée. Comme on avait pu s'en aviser dans *Vies et légende de Jacques Lacan* : la rencontre d'une philosophe douée avec une œuvre forte engendre toujours un traité qui explique autant qu'il continue l'univers intellectuel sur lequel il s'appuie.

De l'anthropologie donc. Et sans attendre la référence au maître ouvrage de Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques.* Ce n'est pas lui qui fut premier. Pourtant, aux yeux du grand public c'est lui qui imposa le penseur. *Les Structures élémentaires de la parenté,* qui l'avait chronologiquement précédé, étude minutieuse et novatrice des lois qui régissent la formation des couples à l'intérieur des sociétés, fut d'abord reçu par les spécialistes. Simone de Beauvoir notamment lui consacra une longue recension dans « Les Temps modernes ». Mais *Tristes Tropiques* ouvrit l'audience. Un livre étrange, sur lequel Catherine Clément réfléchit longuement, parce qu'il est à la fois le document exemplaire d'un chercheur qui examine sa discipline, la questionne, l'évalue, et une espèce de roman d'apprentissage où un intellectuel raconte les étapes de sa formation, s'interroge sur lui-même, sur le sens de son travail. Livre de métier et journal intime. Livre annonciateur de ce qui suivra, tant de l'*Anthropologie structurale,* de *La Pensée sauvage,* que des *Mythologiques* et de *La Potière jalouse.*

Au cœur de l'entreprise, une constante : isoler les structures d'ordre qui régissent le monde sauvage. Sa culture, ses formes d'organisation sociale, son imaginaire, sa pensée. Tout, d'ailleurs, s'inscrivant dans un ensemble complexe mais cohérent. Et c'est ainsi que les diverses

(Suite au verso.)

composantes de l'édifice straussien peuvent s'articuler les unes par rapport aux autres selon une logique irréfutable. *Les Structures élémentaires de la parenté* définissent la méthode structurale, montrant qu'elle revient pour l'essentiel à « identifier et isoler les niveaux de réalité (...) qui peuvent être représentés sous forme de modèle ». Sous les règles sociales, sous la loi d'alliance des sexes, agit une infrastructure inconsciente susceptible d'être mise au jour. Et à l'arrivée on obtient une vision claire des systèmes de parenté pour lesquels « il n'y a que trois structures possibles; les trois structures se construisent à l'aide de deux formes d'échange; et ces deux formes d'échange dépendent elles-mêmes d'un seul caractère différentiel, à savoir le caractère harmonique ou dysharmonique du système considéré ». Le tout sanctionné par cette découverte décisive : que « l'appareil imposant des prescriptions et des prohibitions pourrait être, à la limite, reconstitué *a priori* en fonction d'une question et d'une seule : quel est, dans la société en cause, le rapport entre la règle de résidence et la règle de filiation ». Autrement dit, avec *Les Structures élémentaires* Lévi-Strauss forge les instruments conceptuels qui nous autoriseront désormais à pénétrer le cœur des formations sociales, pour en percevoir ce qui est comme leur vérité cachée : les formes mystérieuses de la culture qui disciplinent l'homme, sans qu'il s'en aperçoive. Une leçon de lucidité.
Et puis il y a l'autre pôle de l'œuvre, *Les Mythologiques*. La fantastique plongée dans la « pensée sauvage ». L'écoute de ses rumeurs, de ses leçons. La découverte de sa conception du monde. Un univers surprenant de pertinence et d'intelligence des choses qui pourrait en remontrer à toutes nos sciences et à tous nos savoirs. Une fresque admirable qui porte sur les mythes d'Amérique et restitue comme une sorte d'Odyssée de l'Esprit. Histoires multiples pour raconter l'avènement de l'humanité, le passage de la nature à la culture, l'invention des arts et des techniques, la mise en place des ordres du pouvoir, ou la constitution d'une image de l'homme. En fait, un travail titanesque qu'est venu récemment épauler la publication de *La Potière jalouse*. A partir duquel nous pouvons, comme nous y invite ici Catherine Clément dans des pages lumineuses, accéder à une sagesse, à une sérénité nouvelles. Une œuvre pour méditer, une réflexion à ruminer. L'anthropologue Lévi-Strauss a œuvré en philosophe : sa pensée a perturbé la tranquille assurance des sciences humaines. Il fallait le dire. Il fallait le montrer. Catherine Clément s'y est employée, magistralement.

CATHERINE CLÉMENT

Claude Lévi-Strauss

ou

La Structure et le Malheur

Édition revue, corrigée et augmentée

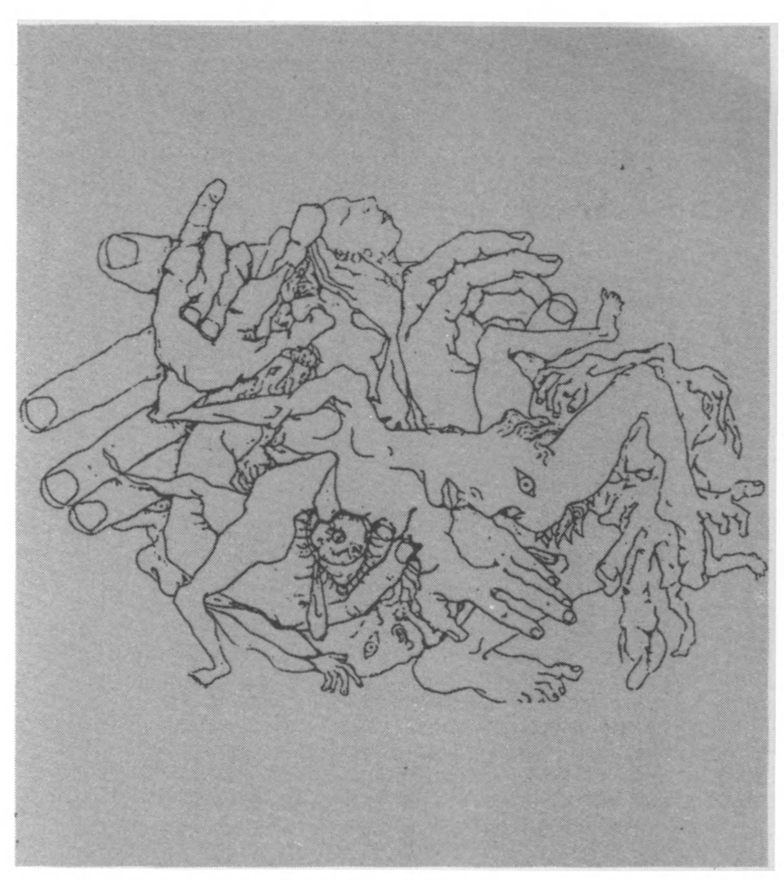
SEGHERS

Paru dans Le Livre de Poche :

LA SULTANE.
VIES ET LÉGENDES DE JACQUES LACAN *(Biblio/Essais).*

« Tout à la fois ensemble et séparés,
comme doivent être le soleil et la lune... »

L'Origine des manières de table, p. 157.



Dessin inédit de Lévi-Strauss, après l'accident raconté dans *Tristes Tropiques* : « ... Nous passions le petit déjeuner à contempler Vellard extrayant quelques esquilles de la main d'Emydio et la reformant à mesure. Ce spectacle avait quelque chose d'écœurant et de fascinant ; il se combinait dans ma pensée avec celui de la forêt, pleine de formes et de menaces. Je me mis à dessiner, prenant ma main gauche pour modèle, des paysages faits de mains émergeant de corps tordus et enchevêtrés comme des lianes. »

PREMIÈRE PARTIE

LA BONNE DISTANCE

1. Portrait de l'ethnologue en Cyrano de Bergerac

Le plus grand anthropologue du monde, universellement reconnu, est un savant parfait, un sage dominant les passions de ses contemporains. De sa propre société, il a adopté les rites les plus établis : professeur au Collège de France, l'une des plus anciennes institutions françaises, Claude Lévi-Strauss est membre de l'Académie française, dont il suit, dit-on, avec un soin jaloux les séances de travail sur le dictionnaire : la langue est son royaume, dont il maîtrise les formes dans un style classique inégalable, où les traces du rythme ample et balancé légué par la tradition rhétorique la plus pure se lisent à travers toute son œuvre. Il ne s'engage que rarement : et, s'il signe une pétition publique, ce peut être pour protester contre le délabrement d'une antique institution, la Bibliothèque Nationale, tant il est vrai que le patrimoine représente un de ses attachements les plus sûrs. Sa première figure, la plus extérieure, est celle d'un Grand Totem institutionnel.

Mais il aime, passionnément, les forêts et les arbres : chez lui, à Lignerolles, aux confins de la Champagne humide, il n'aime pas qu'on coupe les branches des siens. Cet homme qui fut l'un des premiers à établir une vraie théorie de la culture est un amoureux de la nature, en ce qu'elle a de sauvage, de total. Son peintre préféré demeure Poussin, et de Poussin, « Paysage avec Orion aveugle ». Un géant porte sur d'immenses épaules un petit homme enveloppé de nuages ; des pics se dessinent à l'horizon de la toile, des arbres aux frondaisons infinies envahissent le ciel. C'est l'intimité avec le monde végétal ; c'est l'âme de l'Amérique indienne, celle-là même de notre héros : la petitesse nue de l'humanité s'y mesure à

la démesure de la nature ; le mythe les enlace tous deux sous la figure médiane d'un géant aveugle, mais c'est l'homme qui guide les pas de l'aveugle. La passion se lit dans le souffle invisible du vent, les pas du géant font résonner la terre : Claude Lévi-Strauss est aussi un amoureux de la musique et un fervent de Wagner. Le romantisme rejoint l'âme indienne, le dénuement des hommes se confronte sans cesse aux forces les plus redoutables : combat sans fin. La seconde figure de l'ethnologue est celle, plus secrète, d'un passionné de la vie.

Il lui arriva de décrire le catalogue de ses goûts personnels, dans un moment où il réfléchissait sur l'objectivité de l'ethnologie, pour expliquer précisément que l'ethnologue appartenait aussi à sa propre culture, qui le détermine de part en part. Il aime le portail de Chartres, l'art maya et olmèque, la plastique mélanésienne, le bouddhisme, Mozart ; il n'aime pas la musique de jazz, les masques africains, Lourdes, Lisieux, les temples de l'Inde et l'art aztèque, trop totalitaire[1]. Au-delà du jeu, se dessine un clivage cohérent. D'un côté la démesure surchargée, un expressionnisme débordant, les pulsions à l'extérieur ; de l'autre — et c'est là qu'il est tout entier — la retenue, le calme, un certain sourire, une intimité fragile, celle-là même qu'il a trouvée chez ses chers Nambikwaras, l'expression même de la tendresse humaine. L'amour des arbres, des branches folles et de la nature s'allie au goût d'un équilibre dont sa pensée témoigne, parfaite architecture logique, monument de la raison élevé à la gloire du bricolage le plus immense, celui des mythes, de la cuisine, de la vie quotidienne souvent inaperçue. Si son écriture s'en va toujours vers la régularité du style, elle est aussi zébrée d'images magiques rencontrées dans les mythologies dont il est le scribe amoureux : de grands oiseaux sillonnent l'univers, piquant du bec dans le monde des hommes... « Les Grands Oiseaux, volant sans trêve à la recherche des Serpents, fendraient les pots en zigzag comme des éclairs, avant ou pendant la cuisson. » Ces phrases foudroyantes, il est impossible d'échapper à leur charme ; elles illuminent le moindre de ses textes, éclairant de lueurs mystérieuses des démonstrations parfois difficiles, toujours réglées par l'exercice rationnel. Le savant passionné est aussi un magicien de la théorie ; il rêvait d'être chef d'orchestre, il

a donc écrit les *Mythologiques,* dirigeant les images comme des pupitres de cordes, de vents, de percussions, orchestrant de savantes partitions cachées dont il est devenu en partie l'auteur.

Farouche, timide, il a l'œil attentif et perçant, plein d'inquiétude ou de malice, tantôt mélancolique, tantôt gai, empli de silences ombreux que coupent des histoires racontées. En lui la pensée affleure sans cesse, réservée cependant et ne se livrant point. C'est qu'il ne cesse de revenir : revenir du bout du monde où il est jadis parti. Installé dans sa culture aux points d'ancrage qu'il a choisis les plus archaïques possibles, et cependant légèrement, très légèrement absent de chez nous : l'ethnologue, tel Lazare, ressuscité d'entre deux mondes...

Tel Cyrano. Évoquant la haute figure de Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss cite une formule, où, dit-il, « il a rassemblé la méthode, les moyens et le but dernier de nos sciences », et que tout Institut d'Ethnologie pourrait inscrire à son fronton : « Il faut, avant tout, dresser le catalogue le plus grand possible de catégories ; il faut partir de toutes celles dont on peut savoir que les hommes se sont servis. On verra alors qu'il y a encore bien des lunes mortes, pâles ou obscures, au firmament de la raison[2]. » Mauss, l'un des premiers, fut un collectionneur de théories en gestation ; Lévi-Strauss plus encore, sera l'explorateur des raisons disparues, ou, mieux, comme il le dit lui-même, « astronome des constellations humaines ». Or du personnage historique de Cyrano de Bergerac, Lévi-Strauss a bien l'image, éperdument éprise des étrangetés lointaines, attaché à en démontrer passionnément l'existence d'abord, la qualité de vie ensuite. Les lunes, avec lui, ne sont ni mortes, ni pâles ; elles brillent de cette obscure clarté poétique que l'ethnologue en les analysant, en les consignant, leur confère. Et la figure d'un Cyrano, voyageur imaginaire dans les systèmes planétaires et les étoiles de la nuit, s'apparente au voyageur qui, cheminant dans la forêt des mythes, nous guide à travers des sentiers dont il est le premier à avoir compris la profonde logique. Oui, il y a du fantastique, du baroque dans la pensée de Claude Lévi-Strauss : elle tient autant au corpus mythique qu'il a choisi d'étudier qu'à sa propre architecture intérieure — encore plus si,

refoulée, elle se dissimule dans le sourire d'une statue médiévale.

Nous sommes loin, très loin de l'image qui fut la sienne dans les belles années du « structuralisme ». A l'époque, le nom de Lévi-Strauss entrait communément dans une étrange tétralogie où se retrouvaient avec lui Jacques Lacan, Michel Foucault et Louis Althusser ; s'y désignait confusément une vague idée philosophique, commune aux quatre auteurs, destructeurs de l'histoire linéaire, de l'humanisme et de la notion de sujet ; il s'agissait aussi — mais ce n'était pas toujours dit — de tourner définitivement la page sartrienne, elle-même réduite à une version sommaire de l'existentialisme. Qui désignait ? Qui tournait les pages de ce grand livre invisible ? Aucun des quatre, même si Lévi-Strauss critiquait la vision sartrienne de l'histoire dans *La Pensée sauvage,* même si Lacan démontrait rigoureusement l'invalidité du sujet au regard de l'inconscient, plus généralement au regard d'une structure logique dont le sujet n'est qu'un élément. Qui désignait ? La glose, la vulgate, le commentaire, dont Foucault avait fait une brillante critique dans *Naissance de la clinique.* Une touffeur faite de mots et d'humeur, où « structuralisme » ne signifiait plus rien qu'un verlan de plus. Pour autant, Claude Lévi-Strauss est certainement le seul des quatre à avoir pris le mot au sérieux. En 1970 paraissait la première édition de ce livre ; déjà, alors que le mot faisait encore fureur, j'essayai d'en montrer l'inanité mondaine, tout en restant encore si prisonnière de l'acception convenue que Lévi-Strauss m'écrivait alors : « Pour en revenir aux premières pages de votre commentaire, vous avouerai-je que je trouve étrange qu'on prétende m'extraire du structuralisme en y laissant pour seuls occupants Lacan, Foucault et Althusser ? C'est mettre le monde à l'envers. Il y a en France trois structuralistes authentiques : Benveniste, Dumézil et moi ; et ceux que vous citez ne sont compris dans le nombre que par l'effet d'une aberration... »

La leçon n'était pas volée ; en cherchant à tout prix à corriger ce que je sentais bien comme une aberration tout imaginaire, j'avais oublié que le structuralisme existait comme méthode, et, au-delà, comme pensée. Non pas celle dont on l'affublait alors ; mais une démarche de classement, de découverte, à partir d'oppositions simples que viennent compliquer des médiations calculées.

Avant d'évaluer les enjeux philosophiques d'une telle méthode dans la pensée de Lévi-Strauss, il faut comprendre ce qu'elle est ; il faut savoir aussi de quelle étrange jubilation peut s'accompagner la gymnastique de l'esprit qui, à la lecture des *Mythologiques* par exemple, ou de tel texte du second volume de l'*Anthropologie structurale,* suit les filins qui se tendent, se retournent, se renversent, d'équivalences en équivalences, jusqu'à l'évidence ébouissante de la conclusion. Cyrano encore : mais cette fois, sous la figure de l'homme d'esprit. Indéniablement, la pensée devient alors un plaisir ; c'est sans doute par là que s'introduit — fût-ce à son corps défendant — la philosophie de notre auteur.

Jubilons donc avec lui lorsqu'il décrit, dans *La Pensée sauvage,* les saveurs et les parfums, lorsqu'il mélange les intuitions poétiques ou simplement rurales et la science chimique contemporaine :

« La chimie moderne ramène la variété des saveurs et des parfums à cinq éléments diversement combinés : carbone, hydrogène, oxygène, soufre et azote. En dressant des tables de présence et d'absence, en évaluant des dosages et des seuils, elle parvient à rendre compte de différences et de ressemblances entre des qualités qu'elle aurait jadis bannies hors de son domaine parce que “secondes”. Mais ces rapprochements et ces distinctions ne surprennent pas le sentiment esthétique : ils l'enrichissent et l'éclairent plutôt, en fondant des associations qu'il soupçonnait déjà, et dont on comprend mieux pourquoi, et à quelles conditions, un exercice assidu de la seule intuition aurait déjà permis de les découvrir ; ainsi, que la fumée du tabac puisse être, pour une logique de la sensation, l'intersection de deux groupes : l'un comprenant aussi la viande grillée et la croûte brune du pain (qui sont comme elle des composés d'azote) ; l'autre, dont font partie le fromage, la bière et le miel, en raison de la présence de diacétyle. La cerise sauvage, la cannelle, la vanille et le vin de Xérès forment un groupe, non plus seulement sensible mais intelligible, parce qu'ils contiennent tous de l'aldéhyde, tandis que les odeurs germaines du thé du Canda (« wintergreen »), de la lavande et de la banane, s'expliquent par la présence d'esters. L'intuition seule inciterait à grouper l'oignon, l'ail, le chou, le navet, le radis et la moutarde, bien que la botanique sépare les liliacés des crucifères. Avérant le

témoignage de la sensibilité, la chimie démontre que ces familles étrangères se rejoignent sur un autre plan : elles recèlent du soufre (K., W.). Ces regroupements, un philosophe primitif ou un poète aurait pu les opérer en s'inspirant de considérations étrangères à la chimie, ou à toute autre forme de science : la littérature ethnographique en révèle une quantité, dont la valeur empirique et esthétique n'est pas moindre[3]. »

Mais ceci n'est encore que le premier pas, le classement le plus élémentaire. La jubilation s'accroît lorsque, classement fait, l'esprit parvient à voir, dans deux figures apparemment sans rapport, un lien jusqu'alors inaperçu. Dans un de ses livres les plus récents *(La Potière jalouse)* Claude Lévi-Strauss s'amuse le plus sérieusement du monde à rapprocher deux versions inattendues du mythe d'Œdipe : *Œdipe-Roi,* d'un côté — pas de surprise — et *Un chapeau de paille d'Italie,* d'Eugène Labiche, de l'autre[4]. Petit exercice structural à l'usage des écoliers bornés. Premières ressemblances : un infirme de chaque côté, Tirésias l'aveugle et l'oncle Vézinet le sourd. Nul ne tient compte de leurs propos, qui, s'ils avaient été écoutés, eussent mis fin à la pièce en ses commencements. Conflits de famille : entre Œdipe et Créon son beau-frère, entre Fadinard et son beau-père. Problème semblable, poursuit, imperturbable, Lévi-Strauss : « Dans *Œdipe-Roi,* le problème initial est de découvrir qui a tué Laïos ; un individu quelconque fera l'affaire, pourvu qu'il remplisse les conditions énoncées. Dans *Un chapeau de paille d'Italie,* il s'agit au départ de découvrir un chapeau identique à un chapeau disparu. Un chapeau quelconque fera l'affaire, pourvu qu'il satisfasse aux conditions énoncées. Mais en plein milieu de chaque pièce, ce problème initial bascule. Chez Sophocle, la recherche d'un meurtrier quelconque s'efface progressivement derrière la découverte bien plus intéressante que l'assassin qu'on cherche est celui-là même qui cherche à découvrir l'assassin. De même, chez Labiche, la recherche d'un chapeau identique au premier s'estompe derrière la découverte progressive que ce chapeau qu'on cherche n'est autre que celui qui a été détruit[5]. »

Le rapprochement se poursuit entre Œdipe et Fadinard : pour une fois, la question œdipienne prête à rire. Tel est bien l'objectif poursuivi par notre Cyrano : car, au-delà d'une leçon de choses à l'usage des écoliers en

mal de méthode, il s'agit aussi de prouver contre Freud que le code sexuel n'explique pas tout. A preuve, ce rapprochement où les structures de ressemblance ont fort peu à faire avec le désir de la mère et le meurtre du père. Voyons un peu plus loin la conclusion ironique de l'exercice, et sa reprise profonde quelques lignes plus tard. « En dépit de contenus différents, l'intérêt suscité par la tragédie de Sophocle et la comédie de Labiche tient aux propriétés spécifiques d'une commune armature. En ce sens, on peut dire qu'*Œdipe-Roi* et *Un chapeau de paille d'Italie* sont des métaphores développées l'une de l'autre. Et leurs intrigues étroitement parallèles font ressortir la nature même de la métaphore qui, en rapprochant des termes ou séries de termes, les subsume sous un champ sémantique plus vaste dont, pris isolément, chaque terme ou série de termes n'eût pu faire saisir la structure profonde et moins encore l'unité[6]. » La parodie est ici d'autant plus remarquable qu'elle s'applique à Lévi-Strauss lui-même et que, mieux encore, elle n'est pas dénuée de sens. Car, et Lévi-Strauss enchaîne cette fois sur le mode austère qui plus généralement est le sien : « Il ne faudrait pas prendre ce petit exercice d'analyse structurale trop au sérieux. Ce n'est qu'un jeu, mais qui, sous un dehors futile, aide à mieux comprendre que des intrigues hétéroclites éveillent l'intérêt moins par leur contenu que par une forme[7]. » Telle est en effet la véritable conclusion, conforme à l'essence même du structuralisme : soit des éléments présentés comme contradictoires, l'esprit humain, partout, mais selon des schèmes différents, trouve des cheminements logiques et des règles de cohérence : il s'agit de résoudre, de faire coexister. Ceci est vrai de toute la culture, et, au cœur de la culture, du cœur et de ses tourments. C'est pourquoi l'histoire d'Œdipe n'est pas seulement une tragédie où la question sexuelle est dirimante ; elle est aussi — et pour Lévi-Strauss, elle est surtout — une intrigue logique dont l'histoire de Fadinard et de son chapeau perdu — avec des coquelicots — est le répondant.

A travers cet exemple en forme d'exercice de style, la question du structuralisme se repose, vingt ans après la mode, de façon claire. Les détracteurs de cette théorie, dont ils connaissaient peu de chose, mais dont ils pressentaient la rigueur morale, reprochaient à l'époque à Lévi-Strauss son inhumanité : plus d'Histoire, plus d'In-

dividu, plus de Sujet, plus d'Homme — c'est avec ce dernier vocable que l'on glissait vers une critique éthique, vers une perversion de l'esprit structuraliste, également. Lévi-Strauss, toujours dans *La Potière jalouse,* en est conscient : « On me reprochera de réduire la vie psychique à un jeu d'abstractions, de remplacer l'âme humaine avec ses fièvres par une formule aseptisée. Je ne nie pas les pulsions, les émotions, les bouillonnements de l'affectivité, mais je n'accorde pas à ces forces torrentueuses une primauté : elles font irruption sur une scène déjà construite, architecturée par des contraintes mentales[8]. » Le théoricien du structuralisme ne dit là rien d'autre que n'ait déjà dit Freud qu'il critique si fort : il existe une logique des passions, et cette logique est informée par les règles de la culture. Il faut aller plus avant dans le difficile rapport entre la théorie structuraliste de Lévi-Strauss et son envers.

Cet homme-ci a pour héros philosophique Jean-Jacques Rousseau, fondateur, à ses yeux, des sciences de l'homme. Ce logicien rigoureux, ce Monsieur Teste, cet homme de verre construit des modèles de lecture des mythes amérindiens en huit cents variantes, mais déplore la nécessité de structurer : car les mythes ne sont point faits pour être analysés, mais pour émouvoir. Le fantasme du chef d'orchestre qui exécute la musique révèle un théoricien malheureux... Heureux, cependant, voire empli de jubilation intellectuelle lorsqu'il déplie les mille plissements du tissu mythique et le « met à plat », presque comme une repasseuse. Mais malheureux de ne pouvoir simplement conter, jouer, participer de cette musique dont l'ethnologue n'est plus qu'un exécutant dérivé. Il ne s'agit pas de découvrir un Lévi-Strauss inconnu : lui-même ne se cache pas de ses regrets devant une beauté qu'aucune analyse ne saurait vraiment restituer. Il s'agit de montrer le lien consubstantiel entre la structure et le malheur originel auquel elle renvoie. Toute la pensée de Claude Lévi-Strauss dit cette contradiction ; lui-même est assez écrivain pour laisser voir, ici ou là, dans les plis de son repassage théorique, les chagrins d'enfance et de voyages que dissimule à peine l'activité structurante. Cyrano encore, sentimental amoureux d'une trop blonde Roxane, Cyrano nostalgique, version moderne et populaire. La belle pourrait s'appeler l'Art. Elle est insaisissable.

En cela, et en cela seulement, il peut être dit philosophe. Non parce qu'il élabore un système de pensée : il en existe un, pour soutenir la méthode. Mais il est philosophe quand il rêve, et qu'il transcrit ses rêves en élaborant une autre morale ; il est philosophe quand il déplore, et sa déploration décrit une idée sur le monde dans lequel il vit ; il est philosophe quand il échappe aux mythologies amérindiennes dont il est « spécialiste », et que soudain surgissent des fantômes venus d'ailleurs, de la proche Europe, de nos mythes les plus intimes. Il est philosophe comme le fut Rousseau : on trouvera chez Lévi-Strauss une esquisse de *Contrat social*, une *Origine de l'inégalité*, un *Émile*, des *Confessions*...

Mais il n'y consent pas. Dans *Tristes Tropiques* il raconte comment il fut repoussé par la philosophie universitaire, dont il décrit férocement une méthode qui n'a guère varié depuis lors, cette dialectique simpliste renvoyant dos à dos deux vues opposées d'une question, quelle qu'elle soit. « Ces exercices deviennent vite verbaux, fondés sur un art du calembour qui prend la place de la réflexion, les assonances entre les termes, les homophonies et les ambiguïtés fournissant progressivement la matière de ces coups de théâtre spéculatifs à l'ingéniosité desquels se reconnaissent les bons travaux philosophiques[9]. » Et il en donne un exemple : « Je me faisais fort de mettre en dix minutes sur pied une conférence d'une heure, à solide charpente dialectique, sur la supériorité respective des autobus et des tramways. » Plus grave encore : « Le savoir-faire remplaçait le goût de la vérité. » A une démarche philosophique sèche, il préfère une activité qui s'apparente plus à son esprit taxinomique, et choisit le Droit. La philosophie, à l'évidence, lui paraît séduisante et futile. Et il a, dit-il, « l'intelligence néolithique[10] ».

Après la première édition de ce livre — 1970 — il m'écrivait : « J'admets volontiers m'être servi d'un échafaudage philosophique (des plus légers) pour construire en « dur » un édifice qui consiste au premier étage en une théorie de la parenté et du mariage, en une théorie de la pensée mythique au second. Or, de votre analyse, l'édifice est presque complètement absent : vous ne gardez que l'échafaudage, de telle sorte qu'au lecteur il risque d'apparaître comme l'édifice proprement dit : édifice des plus bizarres, arbitraire et — comment s'en

étonner ? — fort peu hospitalier : pas plus que vous je ne m'y sentirais à l'aise, mais c'est que la vraie maison est ailleurs. »

Voyons donc, s'il vous plaît, cette vraie maison, entre les feux de brousse et le cri des Grands Oiseaux qui sillonnent les cieux d'orage, au-dessus d'une humanité qui forge ses premières histoires. La maison est un système d'écarts que comble inlassablement une activité médiatrice. S'il fallait parler comme fait le mythe, on pourrait écrire : « Au commencement était un passage, un passage plein de terreurs et d'angoisse. Alors les hommes décidèrent de le franchir, et élaborèrent pour cela des ponts, des aqueducs, lancèrent des arches, et se mirent à penser... » La maison structuraliste demande à se fonder sur un premier écart qu'elle emploiera toute son énergie à réduire. Dans *Les Structures élémentaires de la parenté*, l'écart est entre les deux sexes. Dans *Tristes Tropiques*, il est entre l'Occident et les Amériques dévastées par les conquistadores. Dans les *Mythologiques*, plus nettement dans L'*Homme nu*, l'écart est entre le ciel et le sol terrestre, le haut et le bas. La série des premiers écarts peut se dire à peu près ainsi : la Culture s'écarte de la Nature, l'intelligible s'écarte du sensible, l'ordre s'écarte du désordre, la structure s'écarte de l'événement. L'homme s'écarte de la femme. Ensuite pourrait s'écrire sommairement une première série de médiations. Entre culture, intelligible, ordre, et nature, sensible, désordre, le mythe, ou la musique, ou l'alliance, sont d'indispensables intermédiaires. Entre structure et événement, l'histoire. Entre l'homme et la femme, la parenté. Entre l'Occident — culture, ordre — et les Amériques — nature, désordre — les voyages et l'ethnologue rétablissent, tout en répétant le premier et mortifère voyage, une médiation incessante. Entre le ciel et le sol, l'homme nu grimpe sur un arbre, ou le long d'une liane, pour assurer le difficile passage.

Chacun sent bien ce que cette perception du système a de réducteur. Si la description de la « maison » s'arrêtait là, elle serait comme le sonnet d'Oronte dans *Le Misanthrope*, et pour les mêmes raisons : futilité. Car chacun des écarts se peut retourner au terme de la médiation. Ainsi, le « désordre » et le « naturel », liés dans le premier regard, sont aussi le propre de l'homme en ce qu'il a de cultivé : l'homme, en endommageant la nature, accroît

le désordre général. Ainsi encore, les Amériques, si elles ont été perçues comme désordonnées, naturelles et sauvages, l'ont été par ceux-là mêmes qui en ont abîmé les cultures. Il est de l'essence de la maison de n'avoir pas d'étages ; pas de hiérarchie entre les instances, pas de causalité économique dirimante, pas d'infériorité du mythe. Non : les médiations sont faites pour apporter des solutions à un problème toujours urgent, éternellement insoluble, commun à la pensée sauvage et à la nôtre : *vivre ensemble, à la bonne distance.* Et c'est ici qu'intervient le moraliste : car, en démontrant rigoureusement l'admirable logique de la pensée que nous disions « sauvage », en nous prouvant en même temps que cette pensée coexiste en nous avec la pensée « cultivée », ou prétendue telle, Lévi-Strauss montre que les civilisations anhistoriques ont su trouver, à leur manière, des solutions pour coexister. La bonne distance est la question fondamentale que règlent, toujours, les mythes. Il s'agit de repérer le passage, ses affres, et de jeter le pont ; il s'agit aussi de vivre ensemble sans se dévorer, ni trop près ni trop loin : à cela servent les écarts et leurs médiations.

Peu de philosophies en effet se sont préoccupées de cette question, même si elle gîte, secrète, au cœur refoulé de toute pensée. Ce n'est pas hasard si Lévi-Strauss retrouve Rousseau qui la posait du fond de son angoisse. En revanche, « comment vivre avec l'autre ? » est une question qui hante la psychanalyse ; c'est la même à laquelle Freud a répondu tragiquement — impossible d'éduquer, de gouverner, d'analyser ; la même que Mélanie Klein a traitée dans un style baroque et cruel — l'autre attaque et détruit le soi à proportion du désir que le soi a de détruire lui-même. C'est enfin la même question à laquelle seul le psychanalyste anglais Winnicott a su répondre sans effroi : l'enfant apprend à vivre avec sa mère — c'est-à-dire aussi sans elle — en jouant avec un premier objet qui se peut maltraiter et adorer sans nul risque de disparition. Cet objet, Winnicott l'appelle *transitionnel* ; le mot rend compte de la fonction. L'objet du jeu transite avec l'enfant, l'accompagne, se prend et se déprend, constituant peu à peu une aire où s'installent dans le même mouvement l'activité intellectuelle — écarts et médiations —, l'activité créatrice et les potentialités culturelles. Alors — alors seule-

ment — la grande figure de la mère, bénéfique et redoutable, peut s'éloigner à la distance qui permet à l'enfant de devenir à son tour adulte — et de vivre. Pour coexister, il faut d'abord ce jeu avec l'objet.

Notre auteur ne me pardonnera sans doute pas ce rapprochement avec une démarche qu'il a souvent réfutée : la psychanalyse. Rapprochement doublement impardonnable : d'abord Claude Lévi-Strauss n'a cessé de confronter et la théorie de Freud et la pratique de l'analyse à sa propre pensée, d'une part, et au chamanisme, d'autre part, pour mettre en évidence les points de jonction et les différences. Ensuite le rapprochement est proche de l'interprétation : car c'est de l'extérieur du système de Lévi-Strauss que l'on peut le lire grâce aux intuitions de Winnicott. Néanmoins « rapprochons » : l'aire de jeu qu'établit l'enfant entre le monde extérieur — qui n'existe pas encore pour lui — et un ego en voie de constitution s'apparentant à l'activité mythique, et même à l'activité structuraliste. *Jouer* : faire aller et venir une bobine, un lange, un animal en peluche, familier et étrange, l'adapter à soi, en faire un objet qui n'est ni « dedans » le corps, ni vraiment encore « dehors » puisqu'à cette étape du développement subjectif le jouet est un prolongement du joueur. *Jouer* : parvenir au terme du jeu à un clivage entre l'extérieur et l'intérieur, supporter l'arrêt du jeu, l'abandon de l'objet, et que la vie continue. *Jouer* : rendre effective une séparation sans drame. Produire ou lire le mythe : situer un écart, moduler entre les termes de l'écart des médiations, des transformations multiples, parvenir à un équilibre métastable grâce auquel, au terme du récit, se justifient les manières de vivre, les usages familiaux, les usages de table, le panorama familial des constellations étoilées, l'origine du feu, de la cuisson, des alliances matrimoniales. Les mêmes configurations d'images saisissantes de violence se retrouvent dans les mythes et dans l'univers fantasmatique de l'enfant tout petit, tel du moins que Mélanie Klein le restitue : agressions incessantes, corps découpés en morceaux, têtes décapitées transformées en lune, en grenouille, accrochées aux dos meurtris d'hommes qui, ratatinés, se transforment à leur tour en rongeur triste... *Jouer, produire du mythe* : travailler l'image du corps morcelé, l'éparpiller — ce que le mot grec « sparagmos » dit admirablement —, puis réunir plus tard, autrement,

pour une sorte de paix réglée. Fabriquer de la coexistence entre éléments contradictoires : et c'est là que Lévi-Strauss lui-même devient homogène à la pensée mythique qu'il observe « de l'extérieur ».

Néolithique, son intelligence ajuste comme l'enfant fait de la bobine. Toujours dans la même lettre, il m'écrivait encore : « ... l'importance pour moi de la notion de coexistence fait que j'accepte comme non contradictoire le fait même de la contradiction. Car il est également vrai que les bactéries vivent intensément une histoire où elles se reproduisent ou se dévorent en cherchant — si elles pouvaient penser — à construire un monde meilleur, et que cependant rien de tout cela n'existe dans la goutte d'eau, simple élément du monde physique, si on la considère à l'œil nu et du dehors. Les deux perspectives sont également vraies, il n'y a aucune raison de renoncer à l'une pour l'autre et le problème est de se situer sur un plan où elles puissent coexister. »

Avec son génie propre, Claude Lévi-Strauss applique la métaphore de la coexistence à toutes les instances du terrain où s'exerce sa pensée : la bonne distance à laquelle travaillent les mythes, celle qui sépare et unit le réel physique, le réel psychique et le réel social, et, à l'intérieur de ce dernier, la bonne distance morale et politique des hommes entre eux. La plus haute, la plus difficile à trouver est celle qui relie et sépare dramatiquement l'humanité de la nature. Nostalgique comme Rousseau, Lévi-Strauss manifeste une évidente tendresse pour les sociétés les plus démunies, comme les Nambikwaras ; pour les communautés les plus fragiles, qu'il a toujours défendues ; pour les religions les plus familières, les moins monothéistes — ou bien, si elles sont monothéistes, c'est sous la figure d'un vieux musulman enturbanné, solitaire, priant sur une plage indienne. L'âge d'or est inaccessible, certes, mais il réside en chacun de nous, fidèle à sa première figure évanouie. Le mot le plus précieux, celui qui lui vient sous la plume pour finir une phrase est « *intimité* ». Le « Vivre entre soi » est le fantasme impossible et indéracinable ; et la conclusion de *Tristes Tropiques* affirme la nécessité de se déprendre, grâce à la contemplation d'un minéral, d'un lis ou de l'œil d'un chat. Impossible tâche, impossible complicité, toujours ponctuelle. Lévi-Strauss, comme l'enfant au jouet, fait aller et venir la séduction du « s'éprendre », et

s'efforce de se déprendre : c'est une des manières d'apercevoir le jeu de la pensée structuraliste. Au terme de la démonstration, reste avec la pure jubilation ludique, le regret de la vie elle-même, le parfum perdu de la fleur, la jeunesse engloutie.

Il y a là une sorte d'empreinte mystique : pour parvenir à l'idée d'un monde meilleur, il faut percevoir autrement. La bactérie dans la goutte d'eau, et chaque goutte d'eau dans la vague de la mer : Leibniz ne dit pas autre chose dans toute son œuvre, qui oblige son héros philosophique dans la *Théodicée* à percevoir plus finement l'agencement indéfini des causes et des effets, du « bien » et du « mal » jusqu'à évanouissement de ces notions au bénéfice d'une extase harmonieuse. La formation Yogie ne dit pas non plus autre chose, le bouddhisme également, vers lequel Lévi-Strauss se sent, il le dit, attiré plus que vers toute autre religion. Mystique n'implique pas nécessairement le Dieu : tout se passe comme si au contraire la pensée complétait le vide laissé par un dieu perdu, alors que les démiurges mythologiques, eux, apparaissent au lieu et place où la pensée les demande.

Mystique : on peut dire aussi humanisme. Ce paradoxe apparent s'explique lorsque Lévi-Strauss parle de l'évolution de l'humanisme, et distingue trois étapes : l'humanisme du début de la Renaissance, limité au bassin méditerranéen ; l'humanisme des Lumières et du XIX[e] siècle ; enfin l'humanisme ouvert par l'ethnologie. Le monde s'est élargi à proportion ; plus le monde se parcourt, plus s'étend l'humanisme, plus il devient universel. Mais le dernier humanisme demeure à penser : sa nature n'est pas de fonder une identité universelle réductrice, selon le modèle occidental ; elle consisterait à préserver en comparant, selon la distance parfaite qui permettrait à chacun de vivre en coexistant avec l'autre. C'est ce travail de préservation, de comparaison, d'établissement des différences que poursuit la pensée structuraliste au meilleur d'elle-même. C'est aussi ce qui fait de la science des mythes une « anaclastique » : « en prenant ce vieux terme au sens large autorisé par l'étymologie, et qui admet dans sa définition l'étude des rayons réfléchis avec celle des rayons rompus ». « Mais, ajoute Lévi-Strauss, à la différence de la réflexion philosophique, qui prétend remonter jusqu'à sa source, les réflexions dont il

s'agit ici intéressent des rayons privés de tout foyer autre que virtuel[11]. »

On ne trouvera en effet pas d'origine, jamais, nulle part. Pas plus que dans le jeu dont sont fixées les règles ; pas plus que dans le rêve, qui nourrit l'idée mythique d'une société harmonieuse, « en tête-à-tête avec soi[12] ». « D'innombrables fêlures, survivant seules aux destructions du temps, ne donneront jamais l'illusion d'un timbre originel, là où jadis, résonnèrent des harmonies perdues. » L'événement : voici l'impensable, dont seules demeurent les traces que la science des mythes peut reconstituer, par reflets successifs et croisés.

2. Femmes, miel et poison

Au commencement est un déséquilibre. On n'entendra pas commencement en un autre sens qu'imaginaire : il faut simplement attraper la pelote par un bout du fil qui dépasse. Or le fil sera souvent le même. S'il s'appelle cataclysme, inondation, tremblement de terre, orages, sécheresse désertique, il répond au même facteur de désordre : le féminin. La menace renvoie à la femme. En témoignent les prohibitions sur les filles pubères, ainsi que les tabous multiples. Le troisième volume des *Mythologiques* s'appelle *L'Origine des manières de table.* Il s'achève par un chapitre intitulé « La morale des mythes » : ou comment passer de l'usage de la fourchette et des bonnes manières à l'éducation des filles. Des pupilles humaines du peuple céleste auront appris en même temps le maniement des outils ménagers, la cuisine et comment maîtriser leur féminité. En clair, être bien réglée et accoucher à l'heure dite est l'exigence minimale des petites filles modèles. Sur tout le territoire dont il s'occupe (Amérique indienne du Nord et du Sud) les prohibitions pleuvent sur la jeune fille indisposée : boire tiède (ni chaud ni froid) ; ne manger ni saignant ni cru, ni bouilli, c'est-à-dire, en fait, manger peu, si peu que le poison, la menace sortiront du corps. Car, et voici le déséquilibre : « Cette infirmité naturelle de la femme est une cause de maladie et de mort pour l'homme », disent les Indiens. Un système de prohibition voisin touche une série d'êtres révélateurs : les accouchées, les veufs, les meurtriers, les officiants et les fossoyeurs. Quant à la violation de ces tabous, elle entraînerait le vieillissement, le dessèchement du squelette, les sourcils blanchis, les rides précoces, les muscles avachis... « Tout cela infecte l'univers, ruine les récoltes, éloigne le gibier, expose les

autres à la maladie et à la famine[1]. » Contre ces menaces effrayantes, les ustensiles de table, de toilette, les codes de bonne conduite servent d'isolants. Entre la féminité et l'homme, les bonnes manières : contenir le flux, préserver, mais préserver de quoi ? D'un plus grand désastre encore. Que les femmes cessent d'avoir leurs règles, et tout peut s'arrêter, le monde deviendrait un désert. Mais qu'elles aient sans cesse leurs règles, et tout serait inondé, le monde deviendrait un déluge.

« Or, *si les femmes surtout ont besoin d'éducation, c'est qu'elles sont des êtres périodiques.* A ce titre, elles se trouvent constamment menacées — et l'univers entier avec elles, de leur fait — par les deux éventualités que nous venons d'évoquer : soit que leur rythme périodique se ralentisse et immobilise le cours des choses ; soit qu'il s'accélère et précipite le monde dans le chaos. Car l'esprit peut aussi facilement imaginer que les femmes cessent d'enfanter et d'avoir leurs règles, ou qu'elles saignent sans arrêt et accouchent à tout bout de champ. Mais, dans l'une et l'autre hypothèses, les astres qui régissent l'alternance des jours et des saisons ne pourraient plus remplir leur office. Tenus éloignés du ciel par la recherche devenue impossible d'une épouse parfaite, leur quête ne se terminerait jamais.

» Régimes alimentaires, bonnes manières, ustensiles de table ou d'hygiène, *tous ces moyens de la médiation remplissent donc une double fonction.* Comme Frazer l'a compris, ils jouent sans doute le rôle d'isolants ou de transformateurs, suppriment ou abaissent la tension entre des pôles dont les charges respectives étaient anormalement élevées. Mais ils servent aussi d'étalons de mesure. Leur fonction devient alors positive, au lieu de négative comme c'était d'abord le cas. Leur emploi obligé assigne à chaque procès physiologique, à chaque geste social, une durée raisonnable. Car, en fin de compte, le bon usage exige que ce qui doit être s'accomplisse, mais que rien ne s'accomplisse de façon précipitée. Ainsi donc, et malgré la mission banale qui leur est dévolue par la vie quotidienne, aujourd'hui encore, des objets en apparence aussi insignifiants que le peigne, le chapeau, les gants, la fourchette ou la paille à travers laquelle nous aspirons une boisson, restent des médiateurs entre des extrêmes ; chargés d'une inertie qui fut

un jour voulue et calculée, ils modèrent nos échanges avec le monde, leur imposent un rythme assagi, paisible et domestiqué (*cf.* MC, p. 121). A l'échelle modeste du corps auquel ils s'adaptent, maniés par chacun de nous, ils perpétuent l'image fabuleuse de la pirogue, de la lune et du soleil qui nous est apparue au cours de ce livre : elle aussi objet technique, mais manifestant au grand jour la fonction qu'il faut peut-être, en dernière analyse, reconnaître à tout objet technique, et à la culture elle-même qui les engendre : *celle de séparer et d'unir à la fois des êtres, qui, trop rapprochés ou trop éloignés l'un de l'autre, laisseraient l'homme en proie à l'impuissance ou à la déraison.*

» Reste à savoir si la victoire sur l'impuissance, exploitée hors de toutes proportions avec les objectifs dont l'homme s'est satisfait pendant des millénaires, ne ramène pas à la déraison. Les deux premiers volumes de cet ouvrage ont permis de dégager la logique secrète qui guide la pensée mythique, sous son double aspect de logique des qualités et de logique des formes. Nous constatons maintenant que la mythologie recèle aussi une morale, mais plus éloignée, hélas ! de la nôtre que sa logique ne l'est de notre logique. Si l'origine des manières de table et, pour parler de façon plus générale, du bon usage, se trouve, comme nous croyons l'avoir montré, dans une déférence envers le monde dont le savoir-vivre consiste, précisément, à respecter les obligations, il s'ensuit que la morale immanente des mythes prend le contrepied de celle que nous professons aujourd'hui. *Elle nous enseigne, en tout cas, qu'une formule à laquelle nous avons fait un aussi grand sort que « l'enfer, c'est les autres » ne constitue pas une proposition philosophique, mais un témoignage ethnographique sur une civilisation. Car on nous a habitués dès l'enfance à craindre l'impureté du dehors.*

» Quand ils proclament, au contraire, que « l'enfer, c'est nous-même » les peuples sauvages donnent une leçon de modestie qu'on voudrait croire que nous sommes encore capables d'entendre. En ce siècle, où l'homme s'acharne à détruire d'innombrables formes vivantes, après tant de sociétés dont la richesse et la diversité constituaient de temps immémorial le plus clair de son patrimoine, jamais, sans doute, il n'a été plus nécessaire de dire, comme font les mythes, qu'un humanisme

bien ordonné ne commence pas par soi-même, mais place le monde avant la vie, la vie avant l'homme, le respect des autres êtres avant l'amour-propre ; et que même un séjour d'un ou deux millions d'années sur cette terre, puisque de toute façon il connaîtra un terme, ne saurait servir d'excuse à une espèce quelconque, fût-ce la nôtre, pour se l'approprier comme une chose et s'y conduire sans pudeur ni discrétion[2]. »

Regardez ce texte : il prend sa source dans le désordre le plus paradoxal, celui d'une menace que fait peser sur le monde *un ordre* précisément : la périodicité féminine. Rien n'est plus ordonné ; mais rien non plus n'est plus énigmatiquement naturel. C'est la nature, en la femme incontrôlable, et ce d'autant plus que là se trouve la source même de la procréation et de la vie, qu'il faut maîtriser. C'est la nature qu'il faut éduquer. Et cependant il ne faut pas s'en écarter trop : il faut à la fois séparer et unir. La femme est à garder, ni de trop loin ni de trop près, ni crue ni cuite. Tiède est l'amour idéal ; tiède la bonne relation entre homme et femme. Il y aura long à dire sur la mortelle dévoration de notre amour-passion.

C'est que, dans la morale immanente que contient la pensée sauvage, *la relation elle-même est dangereuse,* et non les individus qu'elle relie entre eux. Le « soi-même » et « l'autre » comptent moins que l'ordre général, le monde et la vie avant l'homme. En ce sens, la femme est l'indiscrétion qu'il s'agit de réduire à la pudeur ; la discrétion de la culture, la politesse n'ont pas d'autre fonction que de juguler ce qu'on aurait envie de nommer l'hystérie. « En passant de l'homme à la femme », écrit Lévi-Strauss dans le même ouvrage, « le verbe s'est fait chair ». Chair, il l'était d'avant ; il le redevient après passage par les normes. Règles féminines contre règles culturelles : l'équilibre.

La question est chez lui insistante depuis les premiers temps de son œuvre, depuis *Les Structures élémentaires de la parenté* (1949). Pour y traiter de la prohibition de l'inceste, et poser autrement le problème des alliances en général, Lévi-Strauss analysait déjà la fonction de la femme comme celle qu'il fallait à la fois contourner et utiliser. La femme, médiation essentielle ; objet

d'échange entre les hommes ; donc objet de culture ; mais objet de désir *aussi* entre les hommes, et donc, objet éminemment naturel. Pour mettre à distance cet objet duplice, l'alliance exogamique est l'équivalent des manières de table : s'allier à une femme, c'est d'abord et bien plutôt s'allier à un autre homme qui accorde cette femme en échange de biens matériels ou symboliques. Telle est l'indispensable régulation entre la discorde naturelle et l'échange culturel. Reste, justement, la femme elle-même, qui ne peut se réduire à un objet de commerce entre les hommes. Pour commencer, les hommes ont à disposition un second moyen originel : le langage.

« Ainsi, le langage et l'exogamie représenteraient deux solutions à une même situation fondamentale. La première a atteint un haut degré de perfection ; la seconde est restée approximative et précaire. Mais cette inégalité n'est pas sans contrepartie. Il était de la nature du signe linguistique de ne pouvoir rester longtemps au stade auquel Babel a mis fin, quand les mots étaient encore les biens essentiels de chaque groupe particulier : valeurs autant que signes ; précieusement conservés, prononcés à bon escient, échangés contre d'autres mots dont le sens dévoilé lierait l'étranger, comme on se liait soi-même en l'initiant : puisque, en comprenant et en se faisant comprendre, on livre quelque chose de soi, et qu'on prend prise sur l'autre. L'attitude respective de deux individus qui communiquent acquiert un sens dont elle serait autrement dépourvue : désormais, les actes et les pensées deviennent réciproquement solidaires ; on a perdu la liberté de se méprendre. Mais, dans la mesure où les mots ont pu devenir la chose de tous, et où leur fonction de signe a supplanté leur caractère de valeur, le langage a contribué, avec la civilisation scientifique, à appauvrir la perception, à la dépouiller de ses implications affectives esthétiques et magiques, et à schématiser la pensée.

» Quand on passe du discours à l'alliance, c'est-à-dire à l'autre domaine de la communication, *la situation se renverse*. L'émergence de la pensée symbolique devait exiger que les femmes, comme les paroles, fussent des choses qui s'échangent. C'était en effet, dans ce nouveau cas, le seul moyen de surmonter la contradiction qui faisait percevoir la même femme sous deux aspects incompati-

bles : d'une part, objet de désir propre, et donc excitant des instincts sexuels et d'appropriation ; et en même temps, sujet, perçu comme tel, du désir d'autrui, c'est-à-dire moyen de le lier en se l'alliant. Mais la femme ne pouvait jamais devenir signe et rien que cela, puisque, dans un monde d'hommes, elle est tout de même une personne, et que, dans la mesure où on la définit comme signe, on s'oblige à reconnaître en elle un producteur de signes. Dans le dialogue matrimonial des hommes, la femme n'est jamais, purement, ce dont on parle ; car si les femmes, en général, représentent une certaine catégorie de signes, destinés à un certain type de communication, chaque femme conserve une valeur particulière, qui provient de son talent, avant et après le mariage, à tenir sa partie dans un duo. A l'inverse du mot, devenu intégralement signe, la femme est donc restée, en même temps que signe, valeur. Ainsi s'explique que les relations entre les sexes aient préservé cette *richesse affective*, cette ferveur et ce mystère, qui ont sans doute imprégné, à l'origine, tout l'univers des communications humaines.

» Mais le climat brûlant et pathétique où sont écloses la pensée symbolique et la vie sociale, qui en constitue la forme collective, réchauffe encore nos songes de son mirage. Jusqu'à nos jours, l'humanité a rêvé de saisir et de fixer cet instant fugitif où il fut permis de croire qu'on pouvait ruser avec la loi d'échange, *gagner sans perdre, jouir sans partager*. Aux deux bouts du monde, aux deux extrémités du temps, le mythe sumérien de l'âge d'or et le mythe andaman de la vie future se répondent : l'un, plaçant la fin du bonheur où la confusion des langues a fait des mots la chose de tous ; l'autre, décrivant la béatitude de l'au-delà comme un ciel où les femmes ne seront plus échangées ; c'est-à-dire rejetant, dans *un futur ou dans un passé également hors d'atteinte*, la douceur, éternellement déniée à l'homme social, d'un monde où l'on pourrait vivre *entre soi*[3]. »

Aucun texte peut-être n'est plus significatif, aucun n'emmêle aussi étroitement, en des épousailles parfaitement équilibrées, la théorie et l'imaginaire. Certes, il s'agit de la conclusion d'un livre dont la teneur est aride et offre peu de prise à l'éloquence. Mais c'est bien d'une

vraie pensée qu'il s'agit : elle se retrouvera identique à elle-même jusque dans *La Potière jalouse*, jusque dans le chapeau d'Anaïs. Soit une situation initiale : comment communiquer ? Le langage est la réponse simple ; l'exogamie, la réponse inattendue. Cependant l'origine du langage, proche de celle que décrit Rousseau dans le *Discours sur l'origine des langues* — ô fontaines, ô rencontres tendres aux sources des eaux et des mots... — ressemble à de l'amour : c'était quand il fallait parler en préservant le mot comme l'or, ou le pain. Désormais, dans *La Potière jalouse*, Lévi-Strauss remarque que l'homme blanc est perçu par certaines tribus indiennes comme « wordy » : plein de mots. Puis le langage s'est affiné ; il a circulé, et donc, il s'est perdu. Thème récurrent : parmi les pertes majeures, celle de la valeur du mot est l'une des plus sévères.

Où est donc la femme ? Tout contre le langage : semblable au mot du langage, puisque, comme lui, elle s'échange entre des hommes. Mais dissemblable, car elle n'a rien perdu du mystère des origines. La raison est simple et stupéfiante : la femme, en cela unique en son genre est à la fois objet et sujet. *Elle aussi parle.* Tout se brouille : l'objet-sujet s'entoure d'un halo affectif qui suscite le meilleur — la ferveur — ou le pire — la passion. Le paradis serait que les femmes ne fussent plus échangées : le paradis serait un monde « entre soi », sans distance, peut-être même sans elles, un monde asocial tel que les grandes religions de l'autre bord du monde les décrivent : où toutes les règles d'alliance ont disparu, où l'on peut être polygame — mais cela n'a plus de sens —, où existe une communauté sans chefferie, une proximité sans danger, où toute distance, quelle qu'elle soit aurait été abolie.

La femme retrouve dans cette pensée, l'une des plus complexes de notre modernité, la place sacrée, maudite, qui de toujours fut la sienne dans notre mythologie : fauteuse d'un désordre maléfique et nécessaire. Je confonds, bien sûr ; je confonds délibérément les conclusions des analyses et l'intime pensée immanente du penseur lui-même. Mais cette confusion m'est offerte : il s'agit de « nos » songes, de l'humanité tout entière, et la mystérieuse ferveur qui imprègne les relations entre les hommes et les femmes ne semble pas appartenir en propre aux seules sociétés sans écriture ; bien au contraire. Il lui

sera facile de confondre à son tour une lectrice ambiguë : nourrie d'un féminisme hélas mort-né que je ne saurais renier sans me renier moi-même, je vois, comme sur un papillon dans un test de Rorschah, la tache femelle dans la pensée de Lévi-Strauss. Peut-être après tout n'est-elle, cette tache aveugle, que le reflet des mythes qu'il chérit, fragment lumineux de l'anaclastique générale.

Ce n'est cependant pas la femme qui cause la perte des mots ; au contraire, elle semble la gardienne de leur violence. Le sentiment de la perte dans le langage s'exprime avec une douloureuse insistance : à l'envers des structures, le malheur. Dans la conclusion des *Structures élémentaires de la parenté,* le malheur coïncide avec le langage, qui, devenu « la chose de tous », s'est appauvri. La femme, si elle garde sa capacité de menace, garde aussi la valeur du signe que l'entropie fait perdre aux mots. L'entropie, loi de dégradation scientifique, terme emprunté à la théorie de l'information et à la physique hante Lévi-Strauss. Dans l'appauvrissement calculable de la quantité d'information véhiculée par un terme du langage à proportion de sa fréquence, il voit une détérioration plus vaste, qui affecte la civilisation tout entière : « Depuis qu'il a commencé à respirer et à se nourrir jusqu'à l'invention des engins atomiques et thermonucléaires, en passant par la découverte du feu — et sauf quand il se reproduit lui-même —, l'homme n'a rien fait d'autre qu'allégrement dissocier des milliards de structures pour les réduire à un état où elles ne sont plus susceptibles d'intégration. Sans doute a-t-il construit des villes et cultivé des champs ; mais quand on y songe, ces objets eux-mêmes sont des machines destinées à produire de l'inertie à un rythme et dans une proportion infiniment plus élevée que la quantité d'organisation qu'ils impliquent. Quant aux créations de l'esprit humain, leur sens n'existe que par rapport à lui et elles se confondront en désordre dès qu'il aura disparu. Si bien que la civilisation, prise dans son ensemble, peut être décrite comme un mécanisme prodigieusement complexe où nous serions tentés de voir la chance qu'a notre univers de survivre, si sa fonction n'était de fabriquer ce que les physiciens appellent entropie, c'est-à-dire de l'inertie. Chaque parole échangée, chaque ligne imprimée, établissent une communication entre deux interlocuteurs, rendant étale un

niveau qui se caractérisait auparavant par un écart d'information, donc une organisation plus grande. Plutôt qu'anthropologie, il faudrait écrire « entropologie » le nom d'une discipline vouée à étudier dans ses manifestations les plus hautes ce processus de désintégration[4]. » La radicalité de ce texte qui conclut le long voyage de *Tristes Tropiques* s'est poursuivie jusque dans les *Mythologiques* : plus long voyage encore à travers des cultures éloignées, parcours qui s'achève, dit l'ethnologue, comme s'achève une tétralogie, par un crépuscule des dieux, voire un crépuscule des hommes.

Dans *Tristes Tropiques,* Lévi-Strauss racontait un coucher de soleil jusqu'à son anéantissement ; ainsi de l'immense lueur des mythes, dont l'analyse se termine à regret, comme le voyage de l'ethnologue, par le même « rien » ... « avec sa disparition inéluctable de la surface d'une planète elle aussi vouée à la mort, ses labeurs, ses peines, ses joies, ses espoirs et ses œuvres deviendront comme s'ils n'avaient pas existé, nulle conscience n'étant plus là pour préserver fût-ce le souvenir de ces mouvements éphémères sauf, par quelques traits vite effacés d'un monde au visage désormais impassible, le constat abrogé qu'ils eurent lieu c'est-à-dire rien[5] ». Il y eut lumière, décrite dans l'émerveillement jubilatoire de l'esprit ; il n'y a plus rien, pas même la mémoire de la lumière ; l'enfant perd le jouet, l'intimité n'existe plus. Que penser et des femmes et des livres ? L'empreinte sur le sable s'est effacée.

Cependant le mystère de la féminité demeure. Il se dévoile dans le danger du trop proche, comme si l'entropie venait d'une trop grande distance, comme si le travail du langage et sa circulation s'éloignaient dangereusement de l'origine. Incontrôlable, périodique et désordonnée, la femme est celle que Hegel définissait comme « l'ironie de la communauté ». On pourrait dire aussi la vie : trop proche, imprévisible. Voyons l'histoire d'une fille mal élevée, une fille trop gourmande, folle de miel.

La méthode de lecture de l'ensemble des *Mythologiques* consiste en une succession patiente de mythes voisins, variante après variante. Et c'est au détour des mythes sur l'origine du feu que l'on fait connaissance avec ce per-

sonnage. C'est une fille, pas encore une femme ; donc une fille à marier. A travers volutes et variations, son histoire est à peu près celle-ci. Elle aime le miel, elle l'aime tant qu'elle irrite son père le Soleil, qui lui enjoint de se marier. Pour consommer du miel, il faut un mari. Voici donc notre demoiselle à la recherche de Pic, oiseau dénicheur de miel, mari idéal pour la gourmande. Pic, prudent, se réserve ; Renard, qui voudrait bien la fille, mais qui, trop paresseux, ne se donne pas le mal de dénicher le miel, veut la séduire avec un sac, mais le sac ne contient que de la terre... Trois personnages, donc : la fille, l'oiseau-miel Pic, et le vil séducteur Renard. Pic épousera la fille, aura d'elle un enfant. Mais, soit qu'elle subisse un viol de Renard, soit qu'elle soit surprise au bain et disparaisse, la fille est punie. Quel était donc l'enjeu du miel ?

Le miel amérindien se boit, fermenté, et se partage : c'est un bien commun à tous. On récolte le miel dans le creux des arbres, puis on le traite ; enfin seulement on le consomme. Étrange substance, perçue, là comme ailleurs — notamment dans Virgile — comme une sorte de produit naturel travaillé par la nature elle-même. Ni cru, ni cuit, le miel est en lui-même une médiation entre la nature et la culture ; il est la part cultivée de la nature, sa part ambiguë. Rien d'étonnant à ce qu'une fille soit séduite : le miel érotise par son ambiguïté. C'est si vrai que dans d'autres variantes, la malheureuse gourmande se voit brutalement coupée en morceaux alors même que son mari lui demande d'enfoncer le bras au creux de l'arbre pour trouver le miel tant désiré. Prise au piège, la jeune mariée ne peut se dégager ; c'est alors que le mari se venge. Pourtant, elle était mariée, donc, neutralisée... Mais ce n'était point encore assez. Pour un désir de miel chez une fille imprudente, la vengeance est cannibale et féroce. Car la grande faute de la Fille-Folle-de-Miel, c'est son *impatience.*

En cherchant seule le miel dans les forêts, en le consommant sur place — seule encore —, elle interrompt par son avidité le cycle des prestations et des alliances ; elle brise le rythme culturel des hommes entre eux. C'est comme si elle pratiquait ce qu'on appelle par pudeur un « plaisir solitaire », et c'en est un, de fait, impardonnable. Son père le Soleil avait raison de vouloir la marier ; ainsi eût-elle été réintégrée dans l'équilibre culturel, où le

miel n'est plus dangereux. Las, même ainsi, il est déjà trop tard : décidément, les femmes participent d'une démesure capable d'interrompre les minutieux réseaux de rites qui seuls préviennent les catastrophes. Que l'on tarde à marier une fille un peu lascive, et la voici qui se déchaîne, comme une manière de bacchante. Sauf à dire que c'est elle que l'on dépècera en morceaux, histoire de lui apprendre à se marier à temps.

La fille au miel n'est pas seule à pécher par excès : à dire le vrai, toutes les femmes sont menacées par un « trop ». Telle autre héroïne indienne mange les tiques du tapir. Gourmandise apparemment indue, puisque c'est la nourriture réservée d'un oiseau qui, fâché, demande au vautour de le venger. La vengeance est aussi terrifiante que le découpage de la fille au miel en morceaux. Le vautour couvre la femme de fiente, volant au-dessus d'elle en décrivant de grands cercles ; peu à peu, alourdie d'excréments, elle commence à se voûter. Puis le vautour lui arrache les cheveux, les colle sur tout le corps pour en faire un misérable pelage. Avec la même fiente, il lui colle sur le postérieur une queue de serpent ; un bourgeon de palme sur le visage fait le museau d'un animal nouveau, la sarigue. Elle n'aura pas d'autres enfants que... les tiques. Voici encore ~~une~~ femme punie, plus énigmatique encore que la Fille-Folle-de-Miel.

Car, puante comme le putois, repoussante, la sarigue représente cependant le modèle de l'amour maternel. Qui plus est, cette bonne nourrice peut, selon les mythes, être poison elle-même ou administrer le poison à ses séducteurs. Alternativement donneuse de vie ou de mort, la (ou le) sarigue appartient à l'ambivalence, comme la féminité tout entière dont il est impossible de savoir si elle est culture — et alors, réglée — ou nature — et alors encore, réglée, mais dans un ordre opposé. Or « sarigue » se dit aussi arc-en-ciel ; c'est le même mot qui le désigne. Et l'arc-en-ciel occupe dans la mythologie amérindienne une place particulière : dangereux, insaisissable, il est essentiellement chromatique. Chaque couleur passe à l'autre couleur en de si petits intervalles que l'indistinction est obligée.

L'excès, le débordement sont péchés, certes ; mais les petits intervalles ne valent pas mieux. La pensée indienne, attentive à ne rien perturber de la bonne régulation des écarts, ni trop grands, ni trop petits, se méfie

du chromatisme de l'arc-en-ciel comme Rousseau se méfie du chromatisme musical : dans les deux cas, ces petits, trop petits écarts sont associés à la souffrance et au deuil. C'est ce que dit Rousseau dans un jugement qui allie l'excès et l'extinction : « Son remplissage », dit-il à propos du chromatisme, « en étouffant le chant, lui ôte une partie de son expression ». Le chromatisme, qui séduit, comme le miel dérange, car il empêche la netteté des désignations.

Or notre arc-en-ciel sarigue provient de la crasse d'une femme : fiente de vautour ou crasse de femme. Encore faut-il pour trouver le lien, passer par le poison de pêche, le « timbo », qui paralyse les poissons dans la rivière et permet de les ramasser. Comme le miel, ce poison est une substance intermédiaire : naturelle, puisqu'elle est d'origine végétale, culturelle puisqu'elle sert aux hommes, mais sans transformation, sans « cuisson » par la culture. Et c'est ce poison qui vient de la crasse d'une femme, grande figure de mauvaise mère, « mère des maladies », dont le corps de serpent, découpé en morceaux, donne par dispersion les cris des oiseaux et les couleurs de l'arc-en-ciel. Furieuse image d'un corps immense, morcelé en fragments épars qui, aspergeant le ciel et l'air, produisent les sonorités, leurs gammes, et les couleurs du monde... On comprend, si l'origine relève d'une si mauvaise mère, que la pensée indienne haïsse le chromatisme tout autant qu'elle se méfie du miel et des filles qui le désirent pour elles seules.

Les séquences de la féminité se mettent en place : le miel, l'odeur — « odor di femmina » — le poison, le chromatisme... L'ambivalence, on le sait, est le moteur de la séduction. Et c'est ainsi que Lévi-Strauss fait, au détour d'un chapitre, la rencontre d'Isolde, l'Isolde de Wagner. Donneuse de vie, donneuse de mort, Isolde, par héritage, est sorcière : sa mère lui a légué l'art des philtres, et elle a su guérir Tristan blessé. Intermédiaire, Isolde dans l'opéra de Wagner l'est entièrement : entre deux terres, l'Irlande et le pays de Marke, prisonnière libre, mais sur un bateau, emplie de haine et d'amour, passant de l'un à l'autre dans la soudaineté d'un regard... Les philtres d'amour et de mort sont interchangeables, indistincts : la confusion sera mortelle, et la mort de la sarigue wagnérienne s'exprime dans le chromatisme.

Ainsi s'expliquerait peut-être, suggère Lévi-Strauss,

le chromatisme de Tristan : une musique inductrice de fusion entre deux êtres qui ne parviennent plus à se séparer. Unis de par la confusion séductrice, l'homme et la femme, Tristan et Isolde, n'aspirent plus qu'au néant, comme si, après avoir épuisé les charmes troublants des petits intervalles, ils n'avaient plus d'autre issue, musicale et dramatique, que de basculer dans l'abolition de toute distance. Rien en effet n'accompagne mieux ce qui, dans notre monde et là seulement, s'appelle l'amour ; rien ne peut mieux indiquer que notre « amour » implique un rapprochement mortel, au terme duquel chacun des deux sujets de cette affection mélangée n'a plus d'autre choix qu'une séparation par la fuite, ou la mort.

Mais la musique elle-même, qui n'apparaît pas seulement dans les *Mythologiques* au détour d'une sombre affaire de femme transformée en marsupial puant, la musique participe de la trouble distance. L'amour de Claude Lévi-Strauss pour la musique est tel que c'est à elle que sont dédiées les *Mythologiques*. Une phrase musicale de Chabrier sert d'exergue au premier volume :

« Mère du souvenir et nourrice du rêve... »

Conçues comme une immense partition, rédigées comme un hommage à Wagner, qui, le premier, se livra à l'analyse structurale des mythes, les *Mythologiques* démontrent la cohérence d'une corrélation logique entre mythe et musique, forêt d'images et de signes sans objet réel, et source d'une émotion qui, toujours, échappe. L'émotion est proche d'un affect lié à la mère ; mère et nourrice, la musique évoque tout à la fois la sarigue, Isolde, les êtres à mi-chemin entre la magie et l'horreur, et qui, comme la mère, peuvent passer brusquement, par grandes oscillations imprévues, de la bienveillance à la terreur. Telles sont en effet les femmes, que les mythes ont pour fonction d'apprivoiser, et dont ils content l'éducation impossible : débordantes — ou d'amour ou de haine —, encombrantes, nécessaires, empoisonneuses, collantes, comme le miel ou cette tenace femme-grenouille qui s'agrippe à un héros mythique, périodiques pour tout dire. Entre miel et poison, face à la féminité, la pensée mythique ne sait où se mettre. Quant à l'ethnologue qui en fait l'analyse, il sait et il dit que, s'il faut assurément contrôler cette force qui va, il est impossible de s'en déprendre sans sanglot.

3. L'ethnologue et la synagogue : isthmes et passages

Tout passage est en soi de l'ordre de l'angoisse. Franchir une distance semble une entreprise difficile à l'être de culture, que l'écart soit immense ou au contraire trop petit. Certes, le voyage est un passage par excellence ; certes, il provoque en son départ une espérance, une excitation, l'illusion que l'on va se laver de l'angoisse originelle. Mais au retour l'angoisse se retrouve intacte, tapie chez soi comme la logique cachée des mythes, d'autant plus cruelle que la mémoire du voyage la nourrit de ses propres désillusions. « Autant rentrer chez soi, puisque dans le sein de sa mère nul n'y retourne jamais », dit avec une belle lucidité un proverbe indien cité dans l'*Anthropologie structurale*. Contourner l'impossible retour à la mère, c'est partir ; mais partir, c'est s'exposer à l'échec, que connaissent intimement les ethnologues, et dont certains sont morts. La définition de cet échec semble exclue, sauf à préciser banalement que l'on trouve dans le voyage et l'exploration, au bout des autres terres, les drames que l'on avait décidé de fuir. La lecture de *Tristes Tropiques* ne peut laisser aucun doute ; et c'est par la désillusion que s'ouvre le vrai parcours.

« Prédécesseur blanchi de ces coureurs de brousse, demeurai-je donc le seul à n'avoir rien retenu dans mes mains que des cendres ? Mon unique voix témoignera-t-elle pour l'échec de l'évasion ? Comme l'Indien du mythe, je suis allé aussi loin que la terre le permet, et quand je suis arrivé au bout du monde, j'ai interrogé les êtres et les choses pour retrouver sa déception : « Il resta là tout en larmes ; priant et gémissant. Et cependant il n'entendit aucun bruit mystérieux ; pas davantage ne fut-

il endormi pour être transporté dans son sommeil au temple des animaux magiques. Il ne pouvait pas subsister le moindre doute : aucun pouvoir, de personne, ne lui était échu »... Le rêve, "Dieu des sauvages", disaient les anciens missionnaires, comme un mercure subtil a toujours glissé entre mes doigts[1]. »

Comme ethnologue, Lévi-Strauss semble affecté d'une particulière sensibilité au passage : étrange aptitude à en ressentir les difficultés logiques, à souffrir des passages manqués, à savoir les passages réussis. Lui-même, par accident, donne dans *Tristes Tropiques* une clef biographique qui lui vient de l'enfance. Le grand-père de Lévi-Strauss était rabbin de Versailles ; l'enfant habita avec lui pendant la première guerre mondiale. Parlant des Bororos et de leur sans-gêne vis-à-vis du surnaturel, il écrit, évoquant son propre rapport à la religion : « La maison, adjacente à la synagogue, lui était reliée par un long corridor intérieur où l'on ne se risquait pas sans angoisse et qui formait à lui seul une frontière impassable entre le monde profane et celui auquel manquait précisément cette chaleur humaine qui eût été une condition préalable à sa perception comme sacré. En dehors des heures de culte, la synagogue restait vide et son occupation temporaire n'était jamais assez prolongée ni fervente pour meubler l'état de désolation qui paraissait lui être naturel et que les offices dérangeaient de façon incongrue. Le culte familial souffrait de la même sécheresse. À part la prière muette de mon grand-père au début de chaque repas, rien d'autre ne signalait aux enfants qu'ils vivaient soumis à la reconnaissance d'un ordre supérieur, sinon une banderole de papier imprimé, fixé au mur de la salle à manger qui disait : "Mastiquez bien vos aliments, la digestion en dépend." »

Voici, noués dans le même tenace refus, un type de religiosité, ou plutôt une absence de sentiment religieux, et un type de gourmandise, ou plutôt une absence de curiosité culinaire. L'origine des manières de table est liée à celle du culte : apprivoiser les forces surnaturelles demande en effet qu'on y investisse de l'affect. Et c'est l'affect dont l'enfant ressent l'absence. Le corridor est l'image du passage impossible, le « long corridor intérieur ».

La place de ce souvenir dans le récit de *Tristes Tropiques* n'est accidentelle qu'en apparence. Lévi-Strauss

parle alors de l'étrange société Bororo, et plus particulièrement dans ce chapitre, des vivants et des morts. Les Bororos sont remarquables : le plan de leurs villages, étonnamment stable, est si important que les missionnaires chargés de les convertir avaient compris qu'il leur fallait, pour se faire entendre, changer les Bororos de village et les installer dans des rues semblables à celles des villages beaucerons. Le village bororo est un cercle semblable à une roue de charrette : les maisons familiales forment le tour extérieur, une maison centrale, la « maison des hommes », en est le moyeu, cependant que les sentiers qui relient les maisons du cercle et la grande bâtisse figurent les rayons. Une invisible ligne partage en deux le cercle par la moitié, telle une « frontière impassable » : car les femmes héritent des maisons familiales et y habitent. Un homme bororo devra, au moment de son mariage, quitter la maison de sa mère pour aller vivre dans celle de sa femme. C'est que la société bororo est partagée en deux clans, les *Cera* et les *Tugaré* qui se partagent les tâches rituelles, les rapports aux vivants et les rapports aux morts ; bouclée en son principe, la culture bororo fonctionne selon une rigoureuse complémentarité : un Cera ne peut épouser qu'une Tugaré, un Tugaré quittera sa mère pour épouser une femme Cera. Le partage des rôles est inscrit dans les mythes : les ancêtres Tugaré — qui sont les « forts » — sont des créateurs et des démiurges, cependant que les héros Cera — les « faibles » — sont des pacificateurs et des ordonnateurs.

Mais pour le culte des morts, les deux moitiés s'emboîtent comme les systèmes matrimoniaux : Cera et Tugaré s'entr'enterrent en grande pompe, selon un double cérémonial destiné à provoquer, à l'occasion de la mort d'un membre de la communauté, un arbitrage entre l'univers des forces naturelles, hostiles, et les forces sociales endommagées par le deuil. Le mort est d'abord exposé au centre du village, à fleur de terre, jusqu'à ce que ne restent plus que les ossements qui sont alors, en un second temps, lavés, ornés de plumes, placés dans un panier et immergés au fond d'un lac ou d'une rivière. Des danses accompagnent les cérémonies : sorte de jeu avec les morts, pour « gagner sur eux le droit de rester en vie ». Les hommes officient, moitié pour moitié ; et les hommes seuls. Les femmes demeurent spectatrices, et

sur le pourtour des rites, comme elles sont situées sur le pourtour du village ; leur puissance n'est que matrilinéaire, à l'exclusion de toute autre puissance temporelle et spirituelle.

Elles n'ont pas non plus le droit d'entrer dans la grande maison centrale, le « baitemmanageo », sauf une fois dans leur vie pour y demander la main de leur futur. Dans cette essentielle maison, les hommes se retrouvent idéalement, entre eux : dormant, priant, confectionnant les parures de fêtes, ainsi que les instruments sacrés, les rhombes, qu'aucune femme ne doit voir. Car les rhombes font le bruit des esprits ; et les femmes n'ont pas à commercer avec eux. Cette mise à l'écart des femmes n'a rien qui soit fait pour surprendre ; « les femmes sont exclues des rites et trompées sur leur nature véritable, sans doute pour sanctionner le partage qui leur accorde la priorité en matière d'état civil et de résidence, réservant aux seuls hommes les mystères de la religion. »

Mais à cette réclusion symbolique on peut trouver une autre raison, la même encore qui gère les principes de la vie en société telle que la pense Claude Lévi-Strauss. La crédulité des femmes, leur éloignement des pauvres secrets des rhombes, « possède aussi une fonction psychologique : donner, au bénéfice des deux sexes, un contenu affectif et intellectuel à ces fantoches dont, autrement, les hommes tireraient peut-être les ficelles avec moins d'application. Ce n'est pas seulement pour duper nos enfants que nous les entretenons dans la croyance au Père Noël : leur ferveur nous réchauffe, nous aide à nous tromper nous-mêmes et à croire, puisqu'ils y croient, qu'un monde de générosité sans contrepartie n'est pas absolument incompatible avec la réalité. Et pourtant les hommes meurent, ils ne reviennent jamais ; et tout ordre social se rapproche de la mort en ce sens qu'il prélève quelque chose contre quoi il ne donne pas d'équivalent[2]. »

Ce « quelque chose », les hommes en partagent le pouvoir dérisoire ; les femmes en sont une fois de plus le garant, les femmes comme les enfants devant le sapin de Noël et la cheminée d'où le personnage mythique qui dépose les cadeaux dans les souliers est censé descendre. Pour croire, il faut s'éloigner. Voici donc pourquoi le surnaturel doit se marquer autrement qu'avec une banderole préventive sur l'hygiène de la digestion, un cor-

ridor vide : pour que le surnaturel réchauffe le cœur des hommes, il faut une frontière d'une autre nature, plus familière et plus puissante, des séparations plus réglées, et des cautions pour la ferveur.

Pour croire, il faut s'éloigner. Mais le voyage est un éloignement étrange : il provoque la déception. Le voyageur découvre, apprend, va regarder de près les croyances, trouve ailleurs de quoi expertiser ses propres croyances, et revient dépouillé, comme si le voyage était un éloignement trop grand, trop proche aussi de l'inconscient lui-même. Plongé dans la civilisation amérindienne, épuisé par un long séjour, écrasé de chaleur, Lévi-Strauss écrivit une pièce empruntée au répertoire le plus classique : *L'Apothéose d'Auguste*. Tragédie en trois actes, inédite à ce jour, qui semble hantée par les fantasmes de l'ethnologie, tout en piétinant furieusement la culture de l'ethnologue. « Était-ce donc cela, le voyage ? Une exploration des déserts de ma mémoire, plutôt que de ceux qui m'entouraient[3] ? »

Lévi-Strauss n'a pas modifié l'intrigue qui oppose le nouvel empereur au rebelle épris de République. Mais il touche à l'essentiel des deux personnages, puisque Cinna revient d'un long voyage après dix années d'aventure : « C'est une tête brûlée qui ne se plaît que chez les sauvages. » On l'aura compris, Cinna est donc l'ethnologue. Auguste son meilleur ami est à la veille de son apothéose : le Sénat s'apprête « à le placer vivant au rang des dieux ». Étrangement, Auguste participe du « Cera » : car, même s'il est sur le bord de la divinité, il exerce le pouvoir temporel ; Cinna en revanche a tous les traits d'un « Tugaré » : de ses voyages il a rapporté une intimité avec la nature, une puissance désespérée qui fait de lui un héros tragique, partagé entre l'amour de la vie — incarné par la sœur d'Auguste, Camille — et le refus d'un monde romain où il n'a plus sa place. Deux femmes jouent leur partie dans ce jeu de contradictions entre nature et culture : Camille, éprise de Cinna, sœur bonne à être donnée par un frère à l'ami de ce dernier, représente l'ordre de la parenté le plus traditionnel. Livie, la femme d'Auguste, n'est pas moins classique, puisque pour elle l'apothéose est le couronnement d'une longue carrière politique : « en somme, l'Académie française »,

écrit Lévi-Strauss avec une ironie d'autant plus involontaire que lui-même n'y entrera que bien plus tard ; à l'époque où il écrit *Tristes Tropiques,* il ressemble plus à Cinna qu'à Auguste. Femmes traditionnelles, hommes partagés. Le partage de Cinna est évident ; celui d'Auguste ne se révèle que peu à peu.

Car l'apothéose, pour les prêtres, les artistes, et même le Sénat qui l'a décidée, n'est pas un couronnement supplémentaire : il s'agit, en le divinisant, d'expulser l'empereur loin du monde. Auguste devra connaître la divinité : et d'ailleurs, pour lui apprendre de quoi il retourne, quelques dames se proposent leurs services, Léda, Europe, Alcmène, Danaé. Enfin survient l'aigle, symbole de Rome et de Jupiter. Mais c'est un aigle véritable, « au contact tiède et au voisinage malodorant ». A la surprise d'Auguste, l'aigle explique que c'est bien lui, l'aigle mythique, qui a enlevé Ganymède pour le compte de son maître amoureux. Il lui raconte ce que sera l'expérience de la divinité. « Auguste ne s'apercevra pas qu'il est devenu dieu à quelque sensation rayonnante ou au pouvoir de faire des miracles, mais quand il supportera sans dégoût l'approche d'une bête sauvage, tolérera son odeur et les excréments dont elle le couvrira. Tout ce qui est charogne, pourriture, sécrétion lui paraîtra familier : « Les papillons viendront s'accoupler sur ta nuque et n'importe quel sol te semblera assez bon pour y dormir ; tu ne le verras plus, comme à présent, tout hérissé d'épines, grouillant d'insectes et de contagions[4]. »

Il en va de l'aigle et de la future divinité d'Auguste comme de l'enjeu sarigue : au-delà de la culture, revient ce qui en elle se désigne sous le nom de *saleté,* et qui, dans l'ordre de la nature est la norme de l'état sauvage. En filigrane, une interrogation latente se profile. Car c'est bien la saleté qui apparut aux premiers missionnaires, compagnons inévitables des conquérants occidentaux, comme spécifique des populations indiennes qu'ils rencontraient. Familiers avec la « vermine », mangeurs de sauterelles et de vers trouvés dans les troncs d'arbre, parfois couverts de sable et de cendres, tels apparaissaient les « sauvages » qu'il fallait convertir ou massacrer. Il fallut plusieurs siècles pour mettre à distance la « saleté » des « sauvages », et pour la rendre relative à l'organisation des cultures. Lévi-Strauss ne franchit pas ici le pas qu'il franchira plus tard : la nature elle-même

est un ordre qui doit être respecté. Mais l'épreuve intime d'Auguste est le premier signe de cette évolution morale.

Auguste, frotté de divinité, consent alors à revoir Cinna dont il pressent que celui-ci lui apprendra un savoir sur la nature et le social. Or Cinna n'a rien à dire, et n'a rien découvert. « J'ai tout perdu ; même le plus humain m'est devenu inhumain. Pour combler le vide de journées interminables, je me récitais des vers d'Eschyle et de Sophocle ; et de certains je me suis tellement imprégné que, maintenant, quand je vais au théâtre, je ne peux plus percevoir leur beauté. Chaque réplique me rappelle des sentiers poudreux, des herbes brûlées, des yeux rougis par le sable[5]. » Auguste reconnaît en Cinna les discours de l'aigle ; Rome est envahie par la divinité : lézardes dans les murs, plantes et animaux partout, l'état naturel est de retour. Cinna projette d'assassiner Auguste, pour demeurer le seul à savoir le goût de la sauvagerie. Cela tombe bien : Auguste ne voit plus d'autre issue que de se faire tuer, pour gagner l'immortalité traditionnelle, celle des statues, des livres et des cultes. Auguste cependant, sur le conseil de Camille, parvient à se persuader qu'en dupant Cinna, il dupera les dieux et échappera à l'aigle. Et c'est ce qui se passe ; pour Cinna, c'est un échec supplémentaire.

Passages impossibles : de la nature à la culture, le passage se fait à travers les contraintes des rites que l'on appelle justement, « de passage » ; rien n'échappe, dans l'éducation, à cette définition. Mais le voyage, mais la fréquentation animalière, végétale transforment l'ethnologue en un éternel exilé. La contradiction est insoluble, la coexistence, difficile, le passage, impossible, comme le montrent les destins imaginaires d'Auguste et de Cinna dans la fable de Lévi-Strauss. De retour dans sa propre société, l'ethnologue doit choisir et ne peut le faire : « On n'échappe pas au dilemme : ou bien l'ethnographe adhère aux normes de son groupe et les autres ne peuvent lui inspirer qu'une curiosité passagère dont la réprobation n'est jamais absente ; ou bien il est capable de se livrer totalement à elles, et son objectivité reste viciée, du fait qu'en le voulant ou non, pour se donner à toutes les sociétés il s'est au moins refusé à une. Il commet

donc le même péché qu'il reproche à ceux qui contestent le sens privilégié de sa vocation[6]. »

Lévi-Strauss avait encore plus accentué les angles de cette contradiction dans *Diogène couché*, texte écrit pour *Les Temps modernes* l'année même où paraissait *Tristes Tropiques*. L'exil, le dépaysement du retour y est décrit comme une impossible résurrection : revenir, c'est retourner d'entre les morts. Le sanglot touche à l'essence d'un deuil intime que l'ethnologue ne pourra jamais faire, puisqu'il s'agirait du deuil de soi-même. Peut-être peut-on trouver ici la racine d'une histoire qui, d'un Lazare ethnologue perdu chez les siens, et rebelle comme Cinna, a produit pour finir un académicien : réintégré, mais au plus fort des traditions de sa propre société.

« On voit que l'antinomie ethnographique — car c'en est une — ne repose pas sur ce grossier fondement d'hypocrisie et de mauvaise foi à quoi le vulgaire la réduit ; elle ne relève pas de la morale, mais de la connaissance. On ne la définirait qu'à moitié en disant qu'elle consiste, pour l'ethnographe, dans l'obligation contradictoire où il se trouve d'étudier les civilisations différentes "comme s'il en était", et la sienne propre "comme s'il n'en était pas". La situation réelle est plus complexe. Car si, à l'extrême rigueur, on peut se contenter de la formule qui précède pour définir la relation de l'ethnographe aux sociétés différentes, elle cesse d'être applicable dans le second cas : étudiant sa propre société, l'ethnographe doit d'abord s'en détacher aussi complètement que de telle ou telle petite tribu africaine ou mélanésienne : simple nom dans la nomenclature, ou point sur la carte. Mais, s'il est vrai qu'il ne pourra prétendre avoir réussi sans s'être incorporé la conception de la société et du monde de l'Africain ou du Mélanésien, alors il lui faudra accomplir un effort supplémentaire vis-à-vis de sa propre civilisation : après en être sorti, y rentrer. »

» Mais il ne reviendra pas pareil à ce qu'il était au départ. Son passage par l'objectivation le marquera à jamais d'une double tare aux yeux des siens. Les conditions de vie et de travail de l'ethnographe l'ont d'abord retranché de son groupe pendant de longues périodes ; par la brutalité des changements auxquels il s'est soumis, il est victime d'une sorte de déracinement chronique :

plus jamais il ne se sentira chez lui nulle part, il restera psychologiquement mutilé. Mais surtout, le voyage offre ici la valeur d'un symbole. En voyageant, l'ethnographe — à la différence du soi-disant explorateur et du touriste — joue sa position dans le monde, il en franchit les limites. Il ne circule pas entre le pays des sauvages et celui des civilisés : dans quelque sens qu'il aille, il retourne d'entre les morts. En soumettant à l'épreuve d'expériences sociales irréductibles à la sienne ses traditions et ses croyances, en autopsiant sa société, il est véritablement mort à son monde ; et s'il parvient à revenir, après avoir réorganisé les membres disjoints de sa tradition culturelle, il restera tout de même un ressuscité. Les autres, la foule des pusillanimes et des casaniers, considéreront ce Lazare avec des sentiments mêlés où l'envie le dispute à l'effroi. C'est eux, vraiment, qui se débattront dans une contradiction insoluble : le jalousant pour cette sagesse secrète qu'il a acquise à si haut prix ; lui en mendiant des bribes ; lui faisant perpétuellement grief de leur propre faiblesse et de sa force, qui les confrontent à l'évidence terrible de leur humanité[7]. »

4. Le ciel étoilé au-dessus de ma tête

Cependant, quelles que soient les difficultés des passages, et malgré l'infinie déploration de la perte nostalgique de l'affect perdu, il faut vivre ; mieux, il faut pratiquer la coexistence, étager hiérarchiquement les ordres différents, afin, simplement, de réduire la souffrance. L'opération théorique est double. Elle est d'abord située au cœur de la méthodologie de l'analyse structurale. Le *temps* en est l'artisan, le temps, concept d'autant plus puissant qu'il n'apparaît en rien dans le résultat de l'analyse des structures : on l'aura assez reproché à Claude Lévi-Strauss. Cependant, quand on y regarde de près, on découvre que seul le temps, sans autre agent que le simple passage, permet de déceler, dans un désordre, un ordre différent. L'oubli est indispensable, qui trie et choisit ce qui restera structuré. « Des formes évanescentes se précisent, la confusion se dissipe lentement. Que s'est-il donc passé, sinon la fuite des années ? En roulant mes souvenirs dans son flux, l'oubli a fait plus que les user et les ensevelir. Le profond édifice qu'il a construit de ces fragments propose à mes pas un équilibre plus stable, un dessin plus clair à ma vue. Un ordre a été substitué à un autre. Entre ces deux falaises maintenant à distance mon regard et son objet, les années qui les ruinent ont commencé à entasser les débris. Les arêtes s'amenuisent, des pans entiers s'effondrent ; les temps et les lieux se heurtent, se juxtaposent ou s'inversent comme les sédiments disloqués par les tremblements d'une écorce vieillie. Tel détail, infime et ancien, jaillit comme un pic ; tandis que des couches entières de mon passé s'affaissent sans lais-

ser de trace. Des événements sans rapport apparent, provenant de périodes et de régions hétéroclites, glissent les uns sur les autres et s'immobilisent en un semblant de castel dont un architecte plus sage que mon histoire eût médité les plans... désormais, le passage est possible. D'une façon inattendue, entre la vie et moi, le temps a allongé son isthme ; il a fallu vingt ans d'oubli pour m'amener au tête-à-tête avec une expérience ancienne dont une poursuite aussi longue que la terre m'avait jadis refusé le sens et ravi l'intimité[1]. »

Comme Énée, Lévi-Strauss demande des vapeurs sorcières pour descendre aux Enfers du retour de voyage et accomplir le travail de la pensée. « Un ordre a été substitué à un autre » : voici la phrase maîtresse, celle qui unit une banale expérience de mémoire et d'oubli et un travail théorique. Analyser les structures, c'est pratiquer une sorte d'oubli, laisser faire une perception logique qu'on pourrait dire « secondaire », au sens où Freud oppose l'élaboration patiente à une étape « primaire ». Le travail sur les structures n'a, de fait, rien qui soit spontané pour l'esprit occidental ; pour y parvenir il faut effectivement laisser se faire des dépôts, des sédimentations qui rendront peu à peu visibles d'autres ordres. On ne saurait plus clairement dire que le désordre est inadmissible pour la pensée ; mais une tenace patience et un regard mis à distance découvriront l'ordre dans la confusion.

Cette opération méthodologique s'accompagne d'une opération morale fondamentale. On ne dit pas assez que Claude Lévi-Strauss est un moraliste. Chacune des sociétés décrites dans *Tristes Tropiques* fournit l'occasion d'une leçon de morale ; *Les Structures élémentaires de la parenté,* dans leur conclusion, n'y échappent pas. Et *Le Regard éloigné,* l'un de ses plus beaux livres, est traversé par une question qui le hante : *quelle serait la loi morale vraiment universelle ?*

Seul en effet un ethnologue — peut-être un psychanalyste à l'esprit ouvert pourrait-il faire de même — peut parvenir à comprendre la nécessité de l'interrogation. Avant le XVIIIe siècle la question hésite et bafouille ; elle se formule vraiment dans la pensée de Kant et l'héritage des Lumières, sous la seule forme sans doute qui se pouvait formuler alors. Or, pour dépouillée que soit la formulation kantienne, arrimée au seul respect d'autrui

« jamais seulement comme un moyen, mais toujours et en même temps comme une fin », la loi morale n'existe pas sans l'étayage qui se bâtit dans les trois *Critiques* : la raison pure, la raison pratique, le jugement, c'est-à-dire un édifice qui s'achève dans la Cité des Fins et la nécessité d'un Dieu unique. Quant à la nature, elle est obstacle à réduire, résistance pour la connaissance ; l'entendement seul peut en faire son œuvre. La raison morale a pour tâche de se désintéresser de tout ce qui n'est pas le tracé des valeurs éthiques. L'universalité est donc limitée à un monde monothéiste, chrétien. « *Le ciel étoilé au-dessus de ma tête, la loi morale en moi.* » Cette magnifique incantation philosophique conclut la *Critique de la raison pratique*. Lévi-Strauss, dans *Le Regard éloigné*, fait se rejoindre le ciel étoilé et la morale, et réunit, pour une nouvelle éthique, les mondes que Kant avait durablement séparés.

« *Réflexions sur la liberté*[2] », tel est le titre d'un texte que l'ethnologue a prononcé à l'Assemblée Nationale, à l'invitation d'Edgar Faure, devant une commission spéciale sur les libertés, le 19 mai 1976. Ou du moins, le texte publié dans *Le Regard éloigné* est celui que Claude Lévi-Strauss aurait voulu dire s'il s'était « permis de parler plus longuement ». Il constate d'abord que la majorité de l'époque, comme le groupe communiste, donnent de la liberté des définitions qui font fi de l'histoire même du concept : « Caractère distinctif de la volonté humaine », à droite, « droits imprescriptibles » pour « tout être humain », à gauche. Or l'idée de liberté — comme la loi morale universelle qui en est le corrélat —, est d'apparition récente. Balayant en quelques lignes un ethnocentrisme général, Lévi-Strauss pose alors la question née de l'ethnologie : « Peut-on concevoir un fondement des libertés dont l'évidence soit assez forte pour qu'elle s'impose indistinctement à tous ? »

On eût pu s'attendre à une réponse radicalement négative : puisque le langage perd son sens à mesure qu'il se perfectionne, puisque l'ethnologue, tel Lazare, n'a plus la capacité de discerner ni le monde des autres qu'il n'a pas à juger, ni le sien propre qu'il ne peut plus juger, comment pourrait-il formuler ce fondement ? Or Lévi-Strauss répond : oui, il existe une loi morale qui s'impose à tous, et dans l'évidence qui dispense de démonstrations philosophiques propres. Il suffit de substituer à la formule

« L'homme est un être moral » celle-ci : « *L'homme est un être vivant* ».

Car, « si l'homme possède d'abord des droits au titre d'être vivant, il en résulte immédiatement que ces droits, reconnus à l'humanité en tant qu'espèce, rencontrent leurs limites naturelles dans les droits des autres espèces. Les droits de l'humanité cessent donc au moment précis où leur exercice met en péril l'existence d'une autre espèce. Le droit à la vie et au libre développement des espèces vivantes encore représentées sur la terre peut seul être dit imprescriptible, pour la raison très simple que la disparition d'une espèce quelconque creuse un vide, irréparable à notre échelle, dans le système de la création[3]. »

Double mouvement de l'esprit. Lévi-Strauss invente une nouvelle loi, en élargissant les définitions révolutionnaires de la liberté à l'ordre général du monde (la liberté s'arrête là où elle limite la liberté d'autrui) ; mais il retourne ainsi à des modes de pensée très largement antérieurs aux religions monothéistes. C'est bien de lui : on reconnaît là la profonde réserve de l'enfant quant à la sécheresse de la synagogue, le rejet d'un monde occidental meurtrier des cultures qu'il aura massacrées dans un mouvement de prosélytisme et d'expansion guerrière, la prévalence du passé sur le présent, la légitimité de philosophies, d'habitudes mentales apparemment disparues.

« Seule, cette problématique pourrait recueillir l'assentiment de toutes les civilisations. La nôtre d'abord, car la conception qu'on vient d'esquisser fut celle des jurisconsultes romains pénétrés d'influences stoïciennes, qui définissaient la loi naturelle comme l'ensemble des rapports généraux établis par la nature entre tous les êtres animés pour leur commune conservation ; celle aussi des grandes civilisations de l'Orient et de l'Extrême-Orient, inspirées par l'hindouisme et le bouddhisme ; celle enfin, des peuples dits sous-développés, et même des plus humbles d'entre eux, les sociétés sans écriture qu'étudient les ethnologues. Si différentes que ces dernières sociétés soient les unes des autres, elles concordent pour faire de l'homme une partie prenante, et non un maître de la création. Par de sages coutumes que nous aurions tort de

reléguer au rang de superstitions, elles limitent la consommation par l'homme des autres espèces vivantes et lui en imposent le respect moral, associé à des règles très strictes pour en assurer la conservation[4]. »

Texte à contre-courant. En contournant les données contemporaines qui servent de base à la défense « simple » des droits de l'homme et des libertés, Lévi-Strauss peut donner l'illusion qu'il s'esquive, ou que, prenant trop de hauteur historique, il anticipe au point de paraître régresser. La bonne distance est ici impossible à déterminer, en fonction précisément de la contradiction de l'ethnologue, condamné à prêcher, chez lui, dans un désert peuplé d'incrédules : encore plus s'il s'agit de ceux-là mêmes dont les ancêtres ont fait le mal, en parsemant le Nouveau Monde de leurs ordures civilisatrices. Pourtant, ce que Lévi-Strauss dit clairement, c'est que la culture, c'est-à-dire l'ordonnancement de la vie par les hommes en société, est porteuse d'entropie, donc, de destruction. Nous le savions déjà ; ce qui restait à énoncer sous la forme d'une législation de type éthique, c'est le système des droits et des devoirs entraînés par ce constat ; c'est la nécessaire limitation des terrains réservés à l'homme. Ce faisant, Lévi-Strauss, qui toute sa vie s'est battu contre le racisme, ne cède pas un pouce du terrain qui de toujours fut le sien : si l'homme est un être vivant, il est encore plus protégé moralement qu'en étant simplement un être « moral ». Il l'est *universellement*, en dehors de tout critère religieux ou politique. « Quand nous disons que l'homme est un être moral et que cette qualité lui crée des droits, nous prenons seulement acte du fait que la vie en société promeut l'individu biologique à une dignité d'un autre ordre. En reconnaissant ce phénomène, on ne rejette pas le critère de moralité ; on l'intègre à un ensemble plus général, avec, pour conséquence, que du respect dû à l'espèce en tant qu'espèce — et donc dû à toutes les espèces — dérivent les droits dont, dans le cas de la nôtre, chaque individu peut se prévaloir comme individu : au même titre qu'une espèce quelconque, mais pas plus loin[5]. »

Pas plus loin. Tout se passe comme si le combat était conduit contre les effets pervers du monothéisme, générateur de l'ethnocentrisme ; une logique latente dessine de secrets réseaux : elle rejoint en sourdine la nature incontrôlable des femmes, rebelles à l'ordre culturel,

parce qu'en elles la nature se manifeste de façon régulière. Autre limite — à moins que ce ne soit la même — des pouvoirs de l'humanité. Pas plus loin : chaque espèce a ses propres limites, la nôtre y compris. Il apparaît, et ceci est peut-être l'essentiel, que notre espèce humaine comporte parmi ses définitions la notion d'individu, pour récente qu'elle soit. C'est cette notion qui sans doute contredit profondément la loi morale universelle que Lévi-Strauss appelle de ses vœux ; c'est au nom de l'individu que l'espèce humaine méprise les autres espèces vivantes ; c'est au nom de l'individu blanc européen que l'Occident a traité en sous-espèces les Indiens d'Amazonie, parmi d'autres cultures qui n'étaient pas reconnues comme appartenant à l'espèce humaine. Et c'est, paradoxalement, grâce à ce mouvement que s'est développé et se développe encore aujourd'hui le mouvement pour les droits de l'homme et des libertés. En l'élargissant au monde biologique, Lévi-Strauss ne renie pas l'histoire de son propre univers : il en fait une critique latente, et pense son propre dépassement. « Le ciel étoilé au-dessus de ma tête, et la loi morale en moi » : l'énoncé de Kant n'est pas faux ; il est simplement limité, tout en se prétendant, aveuglément, illimité. On peut dire que Lévi-Strauss abolit la seconde partie de la Raison — « La loi morale en moi » — et restitue à la première partie une grandeur que la démarche kantienne avait délibérément perdue. Rien de plus logique : c'est le même penseur qui élargit aussi la raison occidentale à la pensée sauvage, et, de même qu'il retrouve sans effort en lui les traces de l'univers stoïcien, de même il perçoit en chacun de nous les persistances d'une rationalité ingénieuse et archaïque que nous avions oubliée sans le savoir.

Lorsqu'il fait une analyse critique de l'idée de totémisme, Claude Lévi-Strauss se livre encore à une critique de notre raison : comme Freud avait fait de l'hystérie. « Quand on s'est avisé de douter qu'on pût arbitrairement isoler certains phénomènes et les grouper entre eux pour en faire les signes diagnostiques d'une maladie ou d'une institution objective, les symptômes même ont disparu, ou se sont montrés rebelles aux grandes interprétations unifiantes[6]. » Et, de même que Freud nous convainc « qu'il n'existe pas de différence essentielle entre les états de santé et de maladie mentale... et que, par conséquent, le malade est notre frère, puisqu'il ne se distingue pas de

nous sinon par une involution — mineure dans sa nature, contingente dans sa forme, arbitraire dans sa définition, et, en droit au moins, temporaire — d'un développement historique qui est fondamentalement celui de toute existence individuelle[7] », de même Lévi-Strauss, en déboutant le totémisme de son existence scientifique, annule une rupture. « Le totémisme est d'abord la projection hors de notre univers et comme par un exorcisme, d'attitudes mentales incompatibles avec l'exigence d'une discontinuité entre l'homme et la nature que la pensée chrétienne tenait pour essentielle[8]. » Il était confortable de faire du malade mental — des femmes en particulier, préposées à l'hystérie — des êtres d'une autre espèce ; il était aussi plus confortable de faire du totémisme un mode d'être révolu, détaché de l'espèce humaine. Dans les deux cas, se rétablit une continuité, une fraternité. La sauvagerie étrange de l'hystérique, la sauvagerie apparemment primitive du totémisme sont en chacun de nous. Voici l'universalité véritable.

Freud se définissait comme « juif infidèle ». On pourrait par analogie dire de Lévi-Strauss qu'il est un judéochrétien infidèle, car c'est bien à partir du système de pensée qui est le nôtre qu'il parvient à cette révolution intellectuelle qui consiste à trouver l'idée d'une pensée sauvage intacte et vivante en nous. Tout se passe comme si Lévi-Strauss luttait efficacement contre tous les dualismes : contre celui, mineur, qu'il refuse dans la rhétorique de l'agrégation de philosophie ; contre celui, et c'est le même, qui consiste à séparer l'homme de la nature. Or en un premier temps, Lévi-Strauss a pensé profondément l'articulation entre nature et culture : dans *Les Structures élémentaires de la parenté,* l'alliance, l'exogamie sont les termes qui définissent le passage de la nature à la culture. Mais ce n'est pas dualisme : c'est l'écart qui suppose la superposition d'ordres différents. « ... cette union n'est ni statique ni arbitraire, et, au moment où elle s'établit, la situation s'en trouve complètement modifiée. En effet, c'est moins une union qu'une transformation ou un passage : avant elle, la culture n'est pas encore donnée ; avec elle, la nature cesse d'exister, chez l'homme, comme un règne souverain. La prohibition de l'inceste est le processus par lequel la nature se dépasse elle-même ; elle allume l'étincelle sous l'action de laquelle une structure d'un nouveau type, et plus complexe, se

forme, et se superpose, en les intégrant, aux structures plus simples de la vie psychique, comme ces dernières se superposent, en les intégrant aux structures, plus simples qu'elles-mêmes, de la vie animale. Elle opère, et par là même constitue, l'avènement d'un ordre nouveau[9]. »

Encore une fois, comme dans le travail de l'oubli et de la mémoire, un ordre a été substitué à un autre. Oui, c'est bien un travail sur l'oubli de son propre passé universel auquel se livre l'ethnologue : l'humanité elle aussi a une mémoire, trouée, comme les mémoires individuelles, de grands oublis. Lévi-Strauss à travers toute son œuvre cherche à retrouver, par-delà ses oublis, les souvenirs perdus de l'espèce humaine : les ordres naturels et culturels coexistent alors dans une démarche à laquelle rien n'est plus étranger que l'opposition dualiste, qu'il dépasse chaque fois par les structures. Sans doute est-ce aussi la raison pour laquelle Lévi-Strauss manifeste une sensible ambivalence à l'endroit de Freud, dont il se réclame parfois en même temps qu'il le critique. Car dans la pensée de Freud l'inconscient demeure séparé du conscient, car la sexualité y est la causalité unique de toute production psychique. Si Freud est invoqué par Lévi-Strauss en ce qu'il a effectué, lui aussi, une opération décisive sur la pensée « sauvage », celle des rêves, celle des symptômes, le fondateur de la psychanalyse est encore trop « occidental » pour l'ethnologue, trop marqué d'une seule pensée, dualiste, productrice de clivages irrémédiables.

Mais il trouve en Rousseau l'ancêtre de son univers moral. En Jean-Jacques Rousseau, il voit le « fondateur des sciences de l'homme » : c'est ainsi qu'il le définit dans un texte d'hommage au philosophe où se retrouvent conjointes les obsessions éthiques des deux hommes. « Quand on veut étudier les hommes, il faut regarder près de soi ; mais pour étudier l'homme, il faut d'abord apprendre à porter sa vue au loin ; il faut d'abord observer les différences pour découvrir les propriétés », écrit Rousseau dans l'*Essai sur l'origine des langues ;* et Lévi-Strauss enchaîne : « Cette règle de méthode, que Rousseau fixe à l'ethnologue dont elle marque l'avènement, permet aussi de surmonter ce qu'à première vue on prendrait pour un double paradoxe : que Rousseau ait pu, simultanément, préconiser l'étude des hommes les plus lointains, mais qu'il se soit surtout adonné à celle de

cet homme particulier qui semble le plus proche, c'est-à-dire lui-même ; et que, dans toute son œuvre, la volonté systématique d'identification à l'autre aille de pair avec un refus obstiné d'identification à soi. Car les deux contradictions apparentes, qui se résolvent en une seule et réciproque implication, toute carrière d'ethnologue doit, un moment ou l'autre, les surmonter[10]. »

Identification : voici le maître-mot. Chez Rousseau, elle porte le nom de pitié ; elle s'adresse, en sa forme la plus nue, à tout vivant. « Cette faculté, Rousseau n'a cessé de le répéter, c'est la pitié, découlant de l'identification à un autrui qui n'est pas seulement un parent, un proche, un compatriote, mais un homme quelconque, du moment qu'il est homme, bien plus : un être vivant quelconque, du moment qu'il est vivant... L'appréhension globale des hommes et des animaux comme êtres sensibles, en quoi consiste l'identification, précède la conscience des oppositions : d'abord, entre des propriétés communes ; et ensuite, seulement, entre humain et non-humain[11]. » Or l'identification généralisée que l'on trouve dans la pensée de Rousseau comme dans celle de Lévi-Strauss, se sépare radicalement de l'identité, c'est-à-dire de l'identification à soi. « C'est bien la fin du Cogito que Rousseau proclame ainsi, en avançant cette solution audacieuse. Car jusqu'alors, il s'agissait surtout de mettre l'homme hors de question, c'est-à-dire de s'assurer, avec l'humanisme, une "transcendance de repli". Rousseau peut demeurer théiste, puisque c'était la moindre exigence de son éducation et de son temps : il ruine définitivement la tentative en remettant l'homme en question[12]. »

L'Occident en question, l'Occident fauteur de barbaries dont Lévi-Strauss a découvert pour toujours l'horreur en vivant comme ethnologue avec les restes des communautés massacrées par nos ancêtres. L'horreur se redouble du péché d'ethnologie : car cette science elle-même est née dans le berceau des génocides, qu'elle s'évertue à effacer en protégeant les rares survivants. La morale est entière ; elle retrouve, comme chez Rousseau, l'amour des petits groupes, l'amour des plantes et des arbres, le goût de la musique, et, dans la musique, la préférence pour la mélodie ; elle est profondément antiraciste. Mais à la différence de l'humanisme traditionnel hérité d'un Cogito arrogant, l'humanisme de Lévi-Strauss comme

celui de Rousseau procède d'abord de la critique interne d'une morale qui fut capable de susciter inconsciemment des meurtres, des massacres collectifs. Prenons l'exemple de l'anthropophagie : il résume à lui seul la portée éthique de la méthode.

L'anthropophagie nous inspire le dégoût. Pourtant, elle s'explique, et cette explication dissout le jugement moral qui fond comme neige au soleil. Elle peut être d'origine purement alimentaire, lorsqu'elle est due à des carences de nourritures animales ; mais « de telles fringales, nulle société n'est moralement protégée », écrit Lévi-Strauss évoquant les famines des camps de concentration, et bien avant qu'un exemple plus récent, celui d'un groupe de rescapés d'un accident d'avion en pleine montagne, ne nous le prouve. L'anthropophagie, surtout, peut être un système de traitement du mort, soit que l'ingestion du corps d'un ennemi permette l'incorporation de son pouvoir, soit que le même processus, appliqué à un parent, permette l'assimilation de ses vertus. Condamner ces pratiques suppose effectivement la croyance en la résurrection, compromise alors par la destruction et l'éparpillement du cadavre : pas de raison de préférer ces croyances aux nôtres, alors même que nous tolérons, rappelle Lévi-Strauss, la dissection dans nos amphithéâtres.

« Mais surtout, ajoute-t-il, nous devons nous persuader que certains usages qui nous sont propres, considérés par un observateur relevant d'une société différente, lui apparaîtraient de même nature que cette anthropophagie qui nous semble étrangère à la notion de civilisation. Je pense à nos coutumes judiciaires et pénitentiaires. A les étudier du dehors, on serait tenté d'opposer deux types de sociétés : celles qui pratiquent l'anthropophagie, c'est-à-dire qui voient dans l'absorption de certains individus détenteurs de forces redoutables, le seul moyen de neutraliser celles-ci et même de les mettre à profit ; et celles qui, comme la nôtre, adoptent ce qu'on pourrait appeler l'anthropoémie (du grec émein, vomir) ; placées devant le même problème, elles ont choisi la solution inverse, consistant à expulser ces êtres redoutables hors du corps social en les tenant temporairement ou définitivement isolés, sans contact avec l'humanité, dans des établissements destinés à cet usage. A la plupart des sociétés que nous appelons primitives, cette coutume ins-

pirerait une horreur profonde ; elle nous marquerait à leurs yeux de la même barbarie que nous serions tentés de leur imputer en raison de leurs coutumes symétriques[13]. »

Ce texte fut écrit longtemps avant que Michel Foucault, tant dans l'*Histoire de la folie* que dans ses travaux sur les prisons, eût rendu sensible un problème qui n'a rien perdu de son actualité : le débat sur les quartiers de Haute Sécurité dans les prisons n'est pas clos, et notre très libérale société cherche encore à vomir ceux qui, en elle, la dérangent. Preuve, s'il en fallait une, que la morale de Lévi-Strauss ne le rend pas fondamentalement étranger à l'évolution des normes de sa propre société ; mieux, il la peut pressentir. Cependant, s'il prend position, ce n'est pas sur les grands débats qui agitent le monde qui l'entoure : c'est toujours pour *préserver.* Sur le mode mineur, il signe pour protéger la Bibliothèque Nationale ; sur un mode plus grave, il lui arriva d'écrire au général Costa e Silva, président de la République du Brésil. C'était en mars 1968 ; à cette époque une enquête avait révélé que le Service de Protection des Indiens, corrompu par des investisseurs immobiliers, avait, en guise de « protection », semé des draps de varioliques sur les chemins de chasse des tribus : vulnérables aux maladies, les Indiens moururent par milliers. D'autres procédés encore plus expéditifs avaient permis de libérer les terrains pour la construction de la route transamazonienne : parfois, le SPI mitraillait les malheureux à partir de petits avions. La route fut tracée en toute impunité. Je revois encore, dans la petite salle de l'École des Hautes Études, la colère de Lévi-Strauss, et rouge d'indignation, le crâne de Michel Leiris.

Cette lettre parle d'elle-même.

Paris, le 26 mars 1968.

Lettre ouverte à Son Excellence
le général Arthur Costa e Silva,
président de la République du Brésil.

Monsieur le Président,

Des ethnologues français ou étrangers résidant en France prennent la liberté de s'adresser à vous, pour vous

exprimer l'émotion profonde et le désespoir qu'ils ressentent en apprenant par la presse les conclusions de l'enquête récente incriminant le Service de Protection des Indiens.

Sans doute sommes-nous conscients du fait que, depuis le début de l'ère coloniale, de tels crimes furent et continuent d'être la responsabilité de l'humanité entière, et qu'il n'appartient aux ressortissants d'aucun pays de s'ériger en juges privilégiés des actes commis par ceux d'un autre. Chaque fois qu'une fraction de l'humanité se trouve exploitée, opprimée, massacrée par de plus forts et plus puissants qu'elle, c'est l'homme même, et donc chacun de nous en particulier, qu'il convient de mettre en accusation.

Cependant, les ethnologues se sentent liés de façon toute spéciale à ces petits groupes indigènes qui, au prix de souffrances indicibles, ont su maintenir jusqu'à nous le haut exemple d'une humanité consciente de sa modestie, respectueuse d'autres formes sociales et d'un équilibre raisonnable avec toutes les manifestations de la nature et de la vie. Par leur attachement tenace à des modes d'existence qui furent ceux de l'humanité pendant des dizaines ou des centaines de millénaires, ces peuples ne nous donnent pas seulement une haute leçon morale. Ils nous offrent par leur sacrifice l'unique chance de connaître notre nature véritable avant que le tourbillon de la civilisation mécanique qui nous emporte ne l'ait défigurée à jamais.

Du fait que de telles sociétés subsistent encore au Brésil, votre pays, Monsieur le Président, n'est pas lié envers elles par un simple devoir de charité. Il est comptable envers l'humanité tout entière du message sacré qu'elles détiennent et qu'aussi longtemps qu'elles n'auront pas librement décidé de changer leur destin, nous devons rester en mesure d'écouter.

Le châtiment des coupables, que requiert à juste titre la conscience universelle, ne servirait à rien s'il n'offrait à chacun de nous l'occasion solennelle de rentrer en nous-mêmes et de comprendre qu'à défaut de respecter l'homme dans ses formes de vue les plus humbles, dans les croyances et les usages qui peuvent nous paraître les plus choquants et les plus étrangers, c'est l'humanité elle-même que nous déshonorons et que nous exposons aux plus graves périls.

Nous vous prions d'agréer, Monsieur le Président, l'assurance de nos sentiments de haute et déférente considération.

Voici la morale en acte. Elle s'incarne certes dans la prise de position de l'ethnologue ; mais plus encore dans le souci des petits groupes menacés, porteurs de notre « nature véritable ». Ces groupes, ces communautés sont de petite taille : de taille raisonnable, aurait-on envie de dire. Rousseau en imagine le climat affectif et moral lorsqu'il décrit les rencontres près des points d'eau ; c'est le même équilibre qu'il invente dans *La Nouvelle Héloïse* quand s'installe autour de Julie une société parfaite, harmonieusement unie autour d'un jardin « naturel », l'Élysée de l'héroïne, et grâce à des fêtes vendangeuses où les brumes sur le lac s'allient aux chants « a cappella » des vendangeurs pour une image réunie du bonheur. C'est ce que Lévi-Strauss a trouvé chez les Indiens Nambikwaras, ses préférés, une société tellement réduite à sa propre expression que l'ethnologue n'y trouva, dit-il, que des hommes.

« Dans la savane obscure, les feux de campements brillent. Autour du foyer, seule protection contre le froid qui descend, derrière le frêle paravent de palmes et de branchages hâtivement planté dans le sol du côté où l'on redoute le vent ou la pluie ; auprès des hottes emplies des pauvres objets qui constituent toute une richesse terrestre ; couchés à même la terre qui s'étend alentour, hantés par d'autres bandes également hostiles et craintives, les époux, étroitement enlacés, se perçoivent comme étant l'un pour l'autre le soutien, le réconfort, l'unique secours contre les difficultés quotidiennes et la mélancolie rêveuse qui, de temps à autre, envahit l'âme nambikwara. Le visiteur qui, pour la première fois, campe dans la brousse avec les Indiens, se sent pris d'angoisse et de pitié devant le spectacle de cette humanité si totalement démunie ; écrasée, semble-t-il, contre le sol d'une terre hostile par quelque implacable cataclysme ; nue, grelottante auprès des feux vacillants. Il circule à tâtons parmi les broussailles, évitant de heurter une main, un bras, un torse, dont on devine les chauds reflets à la lueur des feux. Mais cette misère est animée de chuchotements et de rires. Les couples s'étreignent comme dans la nostal-

gie d'une unité perdue ; les caresses ne s'interrompent pas au passage de l'étranger. On devine chez tous une immense gentillesse, une profonde insouciance, une naïve et charmante satisfaction animale, et rassemblant ces sentiments divers, quelque chose comme l'expression la plus émouvante et la plus véridique de la tendresse humaine[14]. »

5. La pirogue, ou l'équilibre du monde

Ces petits groupes, misérables au regard de nos luxueux critères, donnent l'exemple de l'harmonie : « un équilibre raisonnable avec toutes les manifestations de la nature et de la vie ». L'équilibre gère la morale ; il gère aussi la méthode structurale, il gère toute la pensée de Lévi-Strauss. Plus qu'aucun de nos philosophes, trop souvent attachés à une conception tragique de l'existence, Claude Lévi-Strauss sait trouver dans les mythes, dans les rites, dans toutes les formes des cultures, la capacité d'équilibre des sociétés humaines. Même en proie à des perturbations historiques, les cultures s'adaptent et retrouvent l'équilibre nécessaire à la coexistence des hommes entre eux. Ce qui est vrai du système Bororo, fût-ce à travers ses mensongères mythologies, l'est aussi de l'anthropophagie, l'est encore des rapports entre les hommes et les femmes ; et l'on sent sourdre chez l'ethnologue une sorte de révolte contre son monde qui, par un progrès hâtif, a déséquilibré ses propres rapports internes.

Prenons l'exemple de deux groupes voisins pressés par la nécessité de retrouver un équilibre que notre civilisation a, une fois de plus, menacé : les Mandans et les Hidatsas, réunis par les blancs d'Amérique du Nord dans une même réserve. L'issue s'est trouvée dans les mythes, au travers desquels se lit l'histoire. Passionnante démonstration. Destinée à prouver que les mythes ont une histoire, comme la structure qui part d'un écart et s'achève par la mise en place de petites différences, l'analyse structurale se termine par une magnifique leçon de morale : car les deux sont inséparables. A-t-on écrit,

cependant, que le structuralisme de Lévi-Strauss était « froid », que ses analyses rejetaient l'humanisme, a-t-on sous-entendu qu'il n'aurait pas de cœur... C'est sans doute que la pensée de la bonne distance qui est son effort persévérant, est autrement plus difficile à concevoir, à agir, que de bouillantes et ponctuelles prises de position sans distance : c'est que l'habitude de la pensée a eu tendance à se perdre. On le voit bien aujourd'hui, quand les sciences humaines sont moins populaires et qu'elles sont rapportées à leur patient travail ; quand la mode des intellectuels a fait place à un mépris pour le métier de penseur ; quand l'entropie que dénonçait Lévi-Strauss dans *Tristes Tropiques* a encore gagné du terrain, comme si la pensée s'était épuisée à se faire trop et mal connaître. Or connaître et juger procèdent pour Lévi-Strauss du même mouvement, comme nous pouvons le voir à propos des Mandans et des Hidatsas.

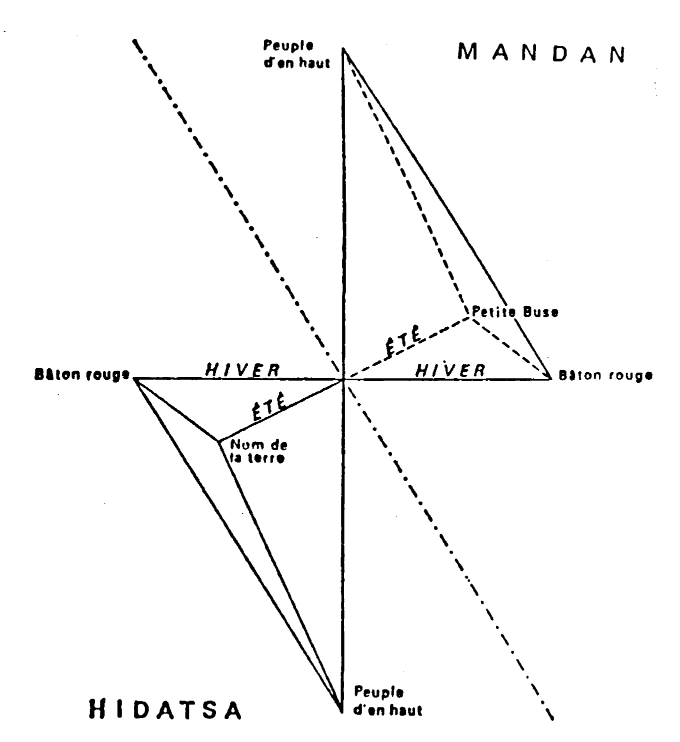
Les mythes ont donc une histoire. Moins qu'une action de l'événement historique repérable dans une chronologie de type classique, l'histoire des mythes tend à annuler l'histoire des historiens : les mythes apparaissent comme des compromis imaginaires destinés à rendre la vie possible lorsque surviennent des ruptures historiques, des migrations, des guerres, des phénomènes de colonisation. Mais les petits événements — petits au regard d'une conception occidentale de l'histoire, pour qui n'existent que des événements à l'échelle nationale puis mondiale — provoquent aussi des changements dans le mythe, et sont à l'origine des variantes, et des propagations géographiques qui leur sont liées. Lévi-Strauss distingue bien « deux niveaux discrets d'activité » des vies anhistoriques : celui du champ des « interactions fortes », migrations, épidémies, révolutions, guerres, et celui du champ des interactions faibles : visites, mariages, fêtes, frictions passagères. Ce « frémissement de la surface sociale » complète les vibrations profondes des grands événements : « A l'occasion des rencontres intertribales, des mariages, des transactions commerciales ou des captures guerrières, toutes ces rectifications se déclenchent en chaîne, et se propagent à contre-courant, beaucoup plus rapidement que les grands accidents qui scellent le destin des peuples. A peine ébranlé en un point, le système cherche son équilibre en réagissant dans sa totalité, et il le retrouve par le moyen d'une mythologie qui peut être

causalement liée à l'histoire en chacune de ses parties, mais qui, prise dans son ensemble, résiste à son cours, et réajuste constamment sa propre grille pour qu'elle offre la moindre résistance au torrent des événements qui, l'expérience le prouve, est rarement assez fort pour la défoncer et l'emporter dans son flux[1]. » Ainsi se perfectionne et se complète une position sur l'histoire : présente comme cause ultime, mais masquée par le mythe, dont une des fonctions les plus claires est du côté de la pérennité et de résistance à l'événement.

Dans l'*Anthropologie structurale deux,* Lévi-Strauss donne une éblouissante démonstration de cette hypothèse sur l'histoire lente des mythes. Ce sont donc des peuples sioux, les Mandans et les Hidatsas, qui, malgré leur langue commune, ne constituent pas des groupes de culture homogène ; l'histoire à interactions fortes pèse sur leur destin par la pénétration occidentale. Épidémies, guerres provoquent des déplacements de villages, jusqu'au moment où les deux groupes sont réunis dans la réserve de Fort Berthold. Or, et c'est l'objet de l'étude intitulée « Rapports de symétrie entre rites et mythes de peuples voisins », les mythologies de ces groupes se sont renforcées, leurs différences se sont systématisées, en même temps qu'elles s'harmonisaient. Suivons cette démonstration. Les deux groupes vivent selon deux économies saisonnières : une d'été, une d'hiver. En été, on cultive le maïs et on chasse les bisons, ce qui entraîne loin du village, dans une forme d'activité qui ressemble à la guerre, et souvent, la rencontre. En hiver, on consomme les provisions d'été, et on attend les bisons que le froid et la tempête attirent dans le village même : silencieux, le village guette le troupeau pris au piège. On constate donc l'existence d'une « exo-chasse » — d'été — et d'une « endo-chasse » — d'hiver. Lévi-Strauss, ayant énoncé les conditions économiques, parcourt les différents mythes et rites d'été et d'hiver, pour les Mandans et pour les Hidatsas. Mythe d'été Mandan, le mythe correspondant au rite d'été met en scène une héroïne blonde, Soie-de-Maïs, qui quitte le village pour épouser un ogre-oiseau, duquel elle aura un fils, Chasse-de-Haut. Elle s'éprend de lui, il la repousse ; il épouse deux femmes, l'une est une autre Soie-de-Maïs, qui vient du Sud et fait

des boulettes de farine, l'autre est brune, apporte la viande séchée, et s'appelle Bisonne. Bisonne quitte le foyer conjugal et s'en va avec son fils ; et c'est la douce Soie-de-Maïs qui persuade son mari d'aller rechercher la Bisonne. Il y parvient, conclut avec ses beaux-parents une alliance alimentaire : les bisons viendront au village l'hiver pour nourrir les humains. Dans ce mythe s'articulent clairement les femmes et les économies d'été et d'hiver. En hiver, Mandans et Hidatsas célèbrent le même rite dit Bâton Rouge, qui sert à attirer les bisons dans les villages : les jeunes hommes cèdent leurs épouses aux vieillards, nues sous des manteaux de fourrure. On retrouve dans les mythes associés à ce rite les deux héroïnes d'été, mais chez les Mandans, Soie-de-Maïs devient capricieuse ; chez les Hidatsas, la Bisonne est une héroïne positive. L'histoire, qui est la même, comporte des variantes d'hiver : au lieu de ramener un garçon, Soie-de-maïs adopte une petite fille, qui se révèle être une ogresse — la Famine — qui dévore les habitants ; les bisons la dénoncent et sauvent le village. Il faut ajouter une cérémonie qui double le rite d'hiver de Bâton Rouge, la Bisonne Blanche, célébrée par de vieilles femmes ayant passé la ménopause : celle-ci est entièrement commune aux Mandans et aux Hidatsas.

Dans ce premier temps, il manque les mythes d'été Hidatsas : il faudra trouver leur équivalent. Les rites de chasse Hidatsas mentionnent des histoires de buttes, dont l'une sert d'abri à deux esprits : Hirondelle et Buse, Buse, comme le héros mandan du rite d'été. Ces rites, qui s'appellent Nom-de-la-Terre, correspondent à Petite Buse chez les Mandans : et progressivement, en vérifiant tous les ancrages, Lévi-Strauss construit un schéma qui joint les mythes homologues de part et d'autre de plusieurs lignes de partage : lignes qui partagent le secteur mandan et le secteur hidatsa, lignes entre l'été et l'hiver. On voit apparaître alors deux tétraèdres inversés par la pointe, chacune des mythologies d'été et d'hiver trouvant son symétrique inverse chez l'autre groupe. La ligne de partage verticale est aussi la ligne commune : il existe un mythe apériodique, Peuple-de-la-Terre, qui circule en s'inversant encore des Mandans aux Hidatsas (schéma page suivante).



« On croirait presque que chaque tribu, pour ce qui la concerne, et sans ignorer l'effort correspondant de l'autre, s'est appliquée à préserver et à cultiver les oppositions, et à combiner des forces antagonistes pour former un ensemble équilibré[2]. » Mais ce n'est pas tout : car cette combinatoire, que Lévi-Strauss met au jour, répond à l'exigence historique, à la nécessité de vivre ensemble : en même temps qu'elle sauvegarde une distance tout aussi nécessaire, et qui se symbolise dans le mécanisme de l'inversion mythique. La règle politique, que Lévi-Strauss étend à l'humanité tout entière, c'est de pouvoir être pareil tout en restant différent : du pareil au même, il y a différence, sans quoi le risque mortel, l'indifférence, n'est pas loin, qui détruit les cultures.

L'indifférence, forme de la mort. Le chromatisme est dangereux parce qu'il frôle toujours les limites de l'indifférencié, et parce qu'ainsi, nul se sait qui il est, et ce qu'il ressent. Une excessive circulation de l'information est dangereuse parce qu'elle « entropise », et relativise l'événement en l'affadissant, usant la capacité d'affect, comme le montrent les effets négatifs de l'information télévisée qui émousse l'horreur quotidiennement. Parler trop perd le langage. Tout est affaire de bonne distance : l'histoire d'un peuple s'efface en même temps que ses mythes disparaissent. Les Mandans et les Hidatsas nous démontrent qu'il est possible de préserver la vie de deux cultures en trouvant l'équilibre entre la ressemblance et la différence : le bon voisinage demande des partenaires lucides, attachés à leurs particularités, et soucieux de leurs parentés.

« Les rites des Mandans et des Hidatsas se ressemblent parce que, en arrivant sur le Missouri, ceux-ci les ont empruntés à ceux-là, en même temps qu'un genre de vie dont ces rites aidaient à circonvenir les problèmes et à voiler les contradictions. » En un sens, donc, la manière dont les mythes fondateurs des rituels s'opposent d'une tribu à l'autre comme des espèces au sein d'un genre, reflète la double évidence d'une origine historique distincte, pour chaque tribu soucieuse de préserver son individualité, et d'une pratique que cette histoire même a conduit les deux peuples à partager.

Mais n'est-il pas toujours vrai, même chez nous, que le bon voisinage exige des partenaires qu'ils deviennent pareils jusqu'à un certain point en restant différents ? La philosophie indigène avait conscience de cette nécessité dialectique, bien qu'elle la formulât en termes d'histoire plutôt que de structure. Les Mandans appelaient *Minnetaree*, mot qui signifie dans leur langue « ils ont traversé la rivière », le plus ancien groupe Hidatsa venu du nord-est, qui arriva sur le Missouri à la fin des temps préhistoriques et qui apprit la culture du maïs auprès d'eux. Mais, selon leurs propres traditions, les Mandans ne souhaitèrent pas que cette cohabitation se prolongeât, et ils exposèrent à leurs hôtes leur point de vue en ces termes :

« *It would be better if you went upstream and built your own village, for our customs are somewhat different from yours. Not knowing each other's ways the young men*

might have differences and there would be wars. Do not go too far away, for people who live far apart are like strangers and wars break out between them. Travel north only until you cannot see the smoke from our lodges and there build your village. Then we will be close enough to be friends and not far enough away to be enemies.* » (Maximilien, 1843, p. 368 ; Bowers, 1965, p. 15.)

Cette haute leçon de philosophie politique, répétée presque dans les mêmes termes à un siècle d'intervalle, définit en termes de géographie et d'histoire la configuration structurale qui devait résulter de sa mise en pratique, et que notre analyse rétrospective a simplement retrouvée. Aux êtres qu'elle unit tout en les opposant, la symétrie n'offre-t-elle pas le moyen le plus élégant et le plus simple de s'apparaître semblables et différents, proches et lointains, amis bien qu'ennemis d'une certaine façon, et ennemis tout en demeurant des amis ? Notre propre image, contemplée dans un miroir, nous semble si prochaine que nous pouvons la toucher du doigt. Et pourtant, rien n'est aussi loin de nous que cet autre nous-même, car un corps imité jusqu'aux moindres détails les reflète tous à l'envers, et deux formes, qui se reconnaissent l'une dans l'autre, gardent chacune l'orientation première que le sort lui a assignée. En fin de compte, si les coutumes de peuples voisins manifestent des rapports de symétrie, il n'en faut pas seulement chercher la cause dans quelques lois mystérieuses de la nature ou de l'esprit. Cette perfection géométrique résume aussi, au mode présent, des efforts plus ou moins conscients mais innombrables, accumulés par l'histoire et qui visent tous le même but, atteindre un seuil, sans doute le plus profitable aux sociétés humaines, où s'instaure un juste équilibre entre leur unité et leur diversité ; et qui maintient la balance égale entre la communication, favorable aux illuminations réciproques, et l'absence de communication,

* « Il vaudrait mieux que vous remontiez le fleuve et que vous construisiez votre propre village, car nos coutumes sont quelque peu différentes des vôtres. Ne connaissant pas les mœurs les uns des autres, les jeunes gens pourraient avoir des différends et il y aurait des guerres. N'allez pas trop loin, car les peuples qui vivent éloignés sont comme des étrangers, et des guerres éclatent entre eux. N'allez vers le nord que jusqu'au moment où vous ne verrez plus la fumée de nos habitations et construisez là votre village. Alors, nous serons assez proches pour être amis et pas assez loin pour être ennemis. »

elle aussi salutaire, puisque les fleurs fragiles de la différence ont besoin de pénombre pour subsister[3]. »

C'est en fait toute la conception de la culture qui reflète l'exigence morale de l'équilibre et de la bonne distance. Dans un de ses plus beaux textes, l'un des plus anciens aussi, puisqu'il date de 1950, Claude Lévi-Strauss, écrivant une *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, conjoint une définition d'ensemble de la culture, une théorie de l'histoire qui n'a jamais varié, et une réflexion puissante sur la répartition, à l'intérieur de chaque société, entre les normaux et les anormaux. Le respect dû à l'autre n'est pas seulement une règle morale s'appliquant à tout être vivant ; il ne se doit pas simplement aux étrangers ; il concerne ceux qui, chez nous, sont les garants de notre équilibre, ceux à qui nous faisons payer le poids même de cette garantie que sans le savoir ils nous donnent, et qui est celle-là même de la validité de notre langage.

« Toute culture peut être considérée comme un ensemble de systèmes symboliques au premier rang desquels se placent le langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, l'art, la science, la religion. Tous ces systèmes visent à exprimer certains aspects de la réalité physique, et de la réalité sociale, et, plus encore, les relations que ces deux types de réalité entretiennent entre eux et que les systèmes symboliques eux-mêmes entretiennent les uns avec les autres[4]. » Rien qui soit là fait pour surprendre : telles sont bien les bases de l'analyse structurale qui, plus tard, s'appliquera de façon privilégiée aux mythes qui embrassent la totalité de l'expression cultivée. Mais ce n'est pas tout ; car cette *expression* ne *« remplit »* pas entièrement son office, et c'est tant mieux.

« Qu'ils n'y puissent jamais parvenir de façon intégralement satisfaisante, et surtout équivalente, résulte d'abord des conditions de fonctionnement propres à chaque système : ils restent toujours incommensurables ; et ensuite, de ce que l'histoire introduit dans ces systèmes des éléments allogènes, détermine des glissements d'une société vers une autre, et des inégalités dans le rythme relatif d'évolution de chaque système particulier[5]. » Pas non plus à cette étape de révélation. Il existe dans la

communauté internationale des pays « développés » et des pays « en voie de développement ». Cependant sur ce point, du fait que les systèmes sont incommensurables, on a tort — et on le sent bien — de classer les peuples dans un seul rapport, totalement injuste et univoque : leur rapport au développement, à notre développement industriel qui sert de point de référence à une évolution historique uniforme. Mais il est vrai qu'aucune société, comme on va le voir dans la suite du texte, n'existe sans interférences réciproques avec les sociétés qui l'entourent. « Du fait, donc, qu'une société est toujours donnée dans le temps et dans l'espace, donc sujette à l'incidence d'autres sociétés et d'états antérieurs de son propre développement ; du fait aussi que, même dans une société théorique qu'on imaginerait sans relation avec aucune autre, et sans dépendance vis-à-vis de son propre passé, les différents systèmes de symboles dont l'ensemble constitue la culture ou civilisation resteraient irréductibles entre eux... il résulte qu'aucune société n'est jamais intégralement et complètement symbolique ; ou, plus exactement, qu'elle ne parvient jamais à offrir à tous ses membres, et au même degré, le moyen de s'utiliser pleinement à l'édification d'une structure symbolique qui, pour la pensée normale, n'est réalisable que sur le plan de la vie sociale[6]. »

Le système social est constellé de vides : de la même façon que, dans l'histoire des relations entre sociétés, apparaissent des inégalités, apparaissent également à l'intérieur du corps social des partitions entre ceux des membres de ce corps qui s'y intègrent, et ceux qui au contraire en sont en quelque sorte exclus. « Car c'est, à proprement parler, celui que nous appelons sain d'esprit qui s'aliène, puisqu'il consent à exister dans un monde définissable seulement par la relation du moi et d'autrui. La santé de l'esprit individuel implique la participation à la vie sociale, comme le refus de s'y prêter (mais encore selon des modalités qu'elle impose) correspond à l'apparition des troubles mentaux[7]. » Une note précise : « Telle est bien, nous semble-t-il, la conclusion qui se dégage de la profonde étude du Dr Jacques Lacan, l'Agressivité en psychanalyse, Revue Française de Psychanalyse, n° 3, juillet-septembre 1948. »

Qu'advient-il donc des exclus de la société ? « A ceux-là le groupe demande, et même impose, de figurer cer-

taines formes de compromis irréalisables sur le plan collectif, de feindre des transitions imaginaires, d'incarner des synthèses incompatibles[8]. » Tels sont bien en effet les chamans, souvent marqués de féminité, comme le dieu Dionysos porteur de robe ; tels sont les « fous » dont les délires peuvent en effet être définis comme des constructions imaginaires irréalisables par un corps social, comme le délire du Président Schreber qui s'imaginait femme fécondée par Dieu. Tel est le personnage d'Auguste dans la tragédie de Lévi-Strauss, envahi par la divinité au point, en devenant surhomme, de perdre la conscience humaine au profit d'une conscience suraiguë des éléments naturels. Tel est sans doute aussi l'ethnologue lui-même, qui, en quittant les siens, n'en fera plus jamais partie, et aura peu ou prou figure de prophète. Tels sont les poètes qui seuls peuvent, avec les mots du langage, inventer l'incompatible, le compromis, la transition impossible. Est-ce à dire que leur exclusion est totale ? Certes non. « Dans toutes ces conduites en apparence aberrantes, les « malades » ne font donc que transcrire un état du groupe et rendre manifeste telle ou telle de ses constantes. Leur position périphérique à un système local n'empêche pas qu'au même titre que lui, ils ne soient partie intégrante du système total[9]. »

Ainsi le déséquilibre — au sens où l'on parle de « déséquilibrés » — est en fait un des éléments constitutifs de l'équilibre global. Le même balancement se retrouve dans le fonctionnement du langage. Analysant la notion de mana, dont Marcel Mauss fut le découvreur, Lévi-Strauss le désigne sous le nom de « signifiant flottant » : chaque société a le sien, vocable incertain destiné à désigner ce qu'on ne sait pas encore désigner, et qui, un jour, sera un mot défini du langage : « servitude de toute pensée finie (mais aussi le gage de tout art, toute poésie, toute invention mythique ou esthétique) bien que la connaissance scientifique soit capable, sinon de l'étancher, au moins de le discipliner partiellement[10] ». Or le signifiant flottant est le signe du déséquilibre interne de la société ; et, comme le malade mental, il en est aussi le garant. Le clivage part d'encore plus loin.

« [...] L'homme dispose dès son origine d'une intégralité de signifiant dont il est fort embarrassé pour faire l'allocation à un signifié, donné comme tel sans être pour autant connu. Il y a toujours une inadéquation entre les

deux, résorbable pour l'entendement divin seul, et qui résulte dans l'existence d'une surabondance de signifiant, par rapport aux signifiés sur lesquels elle peut se poser[11]. » « Surplus », ration supplémentaire, dit un peu plus loin Lévi-Strauss : déséquilibre analogue à la périodicité femelle, à la différence que cette dernière ne sera jamais canalisée par rien, et que radicalement naturelle, elle gardera intacte la capacité de mystère. Mais surplus qui cautionne le possible, c'est-à-dire le futur de chaque société : si ce possible, cet indéfini n'existaient pas, si tout du monde était enfin défini, nous serions dans l'agonie du social. Et lorsqu'il parle de l'entropie, lorsqu'il redoute le trop rapide progrès de la communication moderne, lorsqu'il va répétant que « les fleurs fragiles de la différence ont besoin de pénombre pour subsister », Lévi-Strauss demeure dans la logique interne du fonctionnement du langage : surabondance précieuse d'un signifiant à qui doit manquer, toujours, une part de signifié.

En fait, l'anomalie du chaman, la folie du fou, le décentrement de l'ethnologue sont au système de Lévi-Strauss ce que le « mana » est à la démarche de Marcel Mauss : un élément hors structure par quoi la vie à venir est rendue possible. Le groupe n'existe que par cette marginalité, qu'elle soit reconnue comme thérapeutique avec le chamanisme, ou qu'elle soit enfermée dans des hôpitaux-prisons comme le fut notre « folie ». De même, la civilisation occidentale se sait « occidentale » à cause de l'ethnologue qui lui renvoie son reflet inversé. Exclus des valeurs communes, hors des morts de la tribu, ces marginaux sont aussi ceux qui, à l'intérieur des systèmes sociaux qui les engendrent, peuvent leur donner un sens plus pur. Ces surnatures sont des désordres réglés, qui permettent de comprendre la rationalité de l'irrationnel. L'irrationnel, cette secrète latence, est la caution de l'ordre admis : ainsi de la nature, irrationnelle dans ses cataclysmes, mais qui est l'ordre même. Le jeu social qui est le nôtre consiste à projeter l'exclusion ; à la penser comme réalité séparée. Il en est du totémisme comme de l'hystérie, comme de la folie, comme de la pensée sauvage, comme de la poésie, comme de l'ethnologie. Ces territoires d'étrangeté ne sont rien d'autre que l'ef-

frayante intimité d'une présence familière, celle de l'*inconscient*, « terme médiateur », écrit Lévi-Strauss dans le même texte, « entre moi et autrui ».

Il en va de même du rapport entre culture et nature à leur origine. Dans le second des textes qu'il a consacré à la notion de race pour en faire la critique *(Race et Culture,* in *Le Regard éloigné),* Lévi-Strauss s'interroge sur la sélection dite naturelle et sur la relation entre génétique et culture. On y retrouve la même complémentarité : « Si la sélection permet aux espèces vivantes de s'adapter à un milieu naturel ou de mieux résister à ses transformations, quand il s'agit de l'homme, ce milieu cesse d'être naturel au premier chef ; il tire ses caractères distinctifs de conditions techniques, économiques, sociales et mentales qui, par l'opération de la culture, créent à chaque groupe humain un environnement particulier. Dès lors, on peut faire un pas de plus, et envisager qu'entre évolution organique et évolution culturelle, les rapports ne soient pas seulement d'analogie, mais aussi de complémentarité... A l'origine de l'humanité, l'évolution biologique a peut-être sélectionné des traits préculturels tels que la station debout, l'adresse manuelle, la sociabilité, la pensée symbolique, l'aptitude à vocaliser et à communiquer. En revanche, et dès que la culture existe, c'est elle qui consolide ces traits et les propage : quand les cultures se spécialisent, elles consolident ou favorisent d'autres traits, comme la résistance au froid ou à la chaleur pour des sociétés qui ont dû, de gré ou de force, s'adapter à des extrêmes climatiques, les dispositions agressives ou contemplatives, l'ingéniosité technique, etc.[12]. » Équilibre encore, jeu de forces rétroactives qui rend impossible de partager le monde en deux territoires dont l'un serait exclu : pensée de la coexistence non dialectique, pensée qui cherche, parfois désespérément, l'harmonie.

La propre histoire intellectuelle de Lévi-Strauss procède du même cheminement. Lorsqu'en 1970 j'ai écrit la première version de cet essai, j'étais fascinée par ce qui, à l'époque, m'apparaissait comme un divorce à jamais consommé entre l'activité intellectuelle et la déploration désespérée de l'émotion perdue. Je n'avais pas vraiment tort : car l'entropie parvient en effet à l'indifférence,

c'est-à-dire à la mort ; car la structure elle-même, par complexité croissante, parvient à une inertie dont plus rien ne sort. Et chaque livre de Claude Lévi-Strauss s'achève, comme en un rite intime et apotropaïque, par l'affirmation d'un néant : plus rien ne subsistera, ni des mythes, ni de la pensée qui les analyse et qui se sera montrée impuissante à en restituer la magie profonde. C'est pourquoi cet essai s'appelait « *Lévi-Strauss ou la Structure et le Malheur* ». Quinze ans plus tard, je ne sais plus qui a changé. Dans les livres qui depuis ont été publiés par Lévi-Strauss, qu'il s'agisse du dernier tome des *Mythologiques, L'Homme nu,* ou de l'admirable *Regard éloigné,* il m'a semblé lire autre chose que cet irréconciliable divorce. Car c'est dans *Le Regard éloigné* que Lévi-Strauss réfléchit sur une nouvelle loi morale universelle ; c'est dans le même recueil de textes que l'on voit apparaître une sorte d'apaisement de la pensée. Mais peut-être aussi n'ai-je pas su voir moi-même la recherche de l'équilibre : puisque les signes en sont présents dans l'*Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss* qui date de 1950. Sans doute, à mesure que le temps passait, l'ethnologue a-t-il pu guérir des blessures intimes qu'avaient pu infliger à sa pensée les voyages et la claire conscience des atrocités dont la société de Claude Lévi-Strauss — la mienne tout aussi bien — s'était rendue responsable. Sans doute est-il un peu moins Indien, un peu plus universel. Mais il me sera impossible, même si j'en ai quelque idée, de faire dans ces deux lectures successives la part de mon propre temps, celle de mes passages.

Car il s'agit bien de deux lectures. Celle d'aujourd'hui, réconciliée, trouve dans la métaphore de la pirogue son expression la plus achevée. La mythologie de la pirogue gère *L'Origine des manières de table,* c'est-à-dire le troisième temps du parcours des *Mythologiques.* Ce parcours lui aussi reflète un cheminement qui va d'un déséquilibre originel, d'un écart, à un système équilibré dont les mythes de la pirogue sont le premier aboutissement. Dans le dernier temps, *L'Homme nu,* la médiation sera faite : en même temps que se trouve « l'aube des mythes » en un point géographique originel, matrice de tout le parcours, l'Homme dans sa nudité grimpe au ciel et peut en redescendre, effectuant une indispensable jonction. Bonne distance partout. Mais voyons la pirogue.

Une pirogue voyage autour du monde, autour de nous.

Sur cette fragile embarcation, trois personnages. Le Soleil, astre du jour, indifféremment masculin ou féminin, selon le cas ; la Lune, astre de la nuit, elle aussi mâle ou femelle. Si l'un est femme, l'autre est homme ; la pirogue transporte donc les amants terribles, les deux moitiés du ciel, le couple. Quant au troisième personnage, c'est un passeur, situé au milieu, et qui, ayant les mains libres, peut surveiller les deux autres, ainsi que le feu de cuisine. Car il s'agit, surtout, que ces deux-là ne se rapprochent pas.

Le choix de la pirogue comme élément du mythe est pertinent. La pirogue suppose deux passagers, dit Lévi-Strauss, l'un qui propulse à l'avant, l'autre qui gouverne à l'arrière. Aucun mouvement brusque n'est permis : l'embarcation chavirerait. Mais il y a plus. « À aucun moment les deux passagers ne peuvent être trop près l'un de l'autre ; mais associés dans une commune entreprise, ils ne peuvent pas non plus être trop loin. L'espace mesuré de la pirogue et les règles très strictes de la navigation conspirent pour les maintenir à bonne distance, tout à la fois ensemble et séparés, comme doivent être le soleil et la lune pour qu'un excès de jour ou un excès de nuit n'embrase ni ne pourrisse la terre[13]. » Car il ne faut pas l'oublier : qui dit femme dit la menace d'un excès, soit de sécheresse soit d'inondation, embrasement ou pourrissement. La pirogue permet donc l'arbitrage entre le proche et le lointain, entre les deux termes de l'écart. Et l'écart, dans les *Mythologiques*, part de l'origine de la cuisine ; plus précisément du passage essentiel qui va du cru au cuit, et utilise pour ce faire le feu domestiqué. « Quelle est, en effet, la situation initiale ? Au départ, les mythes sur l'origine de la cuisine conçoivent un axe vertical dont le soleil et la terre occupent les pôles. Entre les deux, la découverte du feu de cuisine fait surgir le terme moyen : présent, le feu de cuisine médiatise l'opposition du ciel et de la terre ; absent, il laisse les termes polaires devant l'alternative d'une conjonction dont résulterait le monde brûlé, manifestation suprême du jour, ou d'une disjonction dont résulterait le monde pourri, manifestation suprême de la nuit[14]. »

La pirogue interdit le rapprochement : c'est-à-dire l'inceste ; mais elle interdit l'éloignement, c'est-à-dire une exogamie trop lointaine. Elle interdit le trop sédentaire comme le trop nomade ; elle gère l'équilibre logique du

système. Car le Soleil, généralement, représente le « tout l'un » ou « tout l'autre » : père bienfaisant ou monstre cannibale. Cependant la Lune représente soit le « et l'un et l'autre » — la conjonction —, soit le « ni l'un ni l'autre » — la disjonction. Si le Soleil représente la forme simple de l'opposition radicale, contradictoire, la Lune représente une logique plus complexe, incarnée par un démiurge décepteur, une fille vierge et stérile, un hermaphrodite, un homme impuissant. « Par conséquent, ce que la pirogue met à distance, ce sont la conjonction et la disjonction même. »

« Si le jour et la nuit, la conjonction et la disjonction se trouvaient trop rapprochés, on assisterait à l'inceste du soleil et de la lune, aux éclipses, à la subversion de la périodicité quotidienne, phénomènes qui correspondent sur le plan géographique à la perte de l'opposition entre le proche et le lointain. Inversement, si le jour et la nuit, la conjonction et la disjonction, se trouvaient trop écartés, le résultat serait soit le jour perpétuel ou absolu, soit la nuit perpétuelle ou absolue avec, dans les deux cas, un divorce de la lumière ou de l'obscurité ou la disparition de leur tempérament réciproque par la clarté lunaire ou stellaire pendant la nuit, l'ombre des nuages ou les nuances de l'arc-en-ciel pendant le jour, selon la perspective nocturne ou diurne, diachronique ou synchronique, qu'il convient aux mythes d'adopter[15]. »

La pirogue représente donc le modèle logique idéal : celui qui permet la pensée de la coexistence, capable de concevoir ensemble et séparément les ordres qui, s'ils furent historiquement successifs, cohabitent dans le même espace : la pensée sauvage et le rationalisme moderne, par exemple. La pirogue est le contraire du manichéisme : elle est un espace possible pour un jeu à la fois mobile et immobile, précis et vague. Précis dans son agencement logique, l'espace de la pirogue laisse une possibilité de manœuvre, sous le regard du passeur ; immobile dans son dispositif, elle avance et fait le tour de la terre. Quant au passeur, il ressemble étrangement à Lévi-Strauss : gestionnaire des écarts, de leur régulation, il veille à la bonne distance, les mains assez libres pour surveiller le feu, entretenir la flamme, et regarder Soleil et Lune, ensemble et séparés.

Une maison hospitalière, ni trop sédentaire, ni trop nomade : un espace imaginaire fabuleux, un jouet mira-

culeux, puisqu'il traverse l'univers en garantissant son équilibre : la pirogue est aussi l'image de la tolérance, cette tolérance si difficile à établir entre les hommes, et que Claude Lévi-Strauss, dans toute son œuvre, pense avec ténacité. S'il en a trouvé, mieux que d'autres, les conditions théoriques, il désespère de les voir progresser : car la pirogue n'est qu'un mythe.

« Tant il est vrai », écrit-il dans *Race et Culture*, « que, comme nous l'enseigne l'exemple des peuples dits primitifs, la tolérance réciproque suppose réalisées deux conditions que les sociétés contemporaines sont plus éloignées que jamais de connaître d'une part, une égalité relative, de l'autre, une distance physique suffisante. »

Philosophie de bon sens, conforme à l'intelligence « néolithique » que le théoricien le plus subtil des mythes s'attribue à lui-même. Pour parvenir à cette bonne distance que les sociétés démunies qu'il a pu fréquenter ont, manifestement, trouvé d'elles-mêmes, il faut à l'ethnologue le long détour du voyage, de l'exil au retour, puis de l'oubli et de la lente construction d'un ordonnancement hostile à son propre héritage. Ce bon sens ne va pas de soi ; il est le produit d'une démarche méthodique et patiente, il est le résultat d'une exigence morale sur le rapport de l'homme à la nature, exigence qui ne s'est jamais démentie. Le détour commençait par le rejet de notre philosophie, « car je n'ai pas de philosophie qui mérite qu'on s'y arrête, sinon quelques convictions rustiques auxquelles je suis revenu », écrit-il dans le Finale de *L'Homme nu*. Au premier rang de ces convictions rustiques, voici l'ultime effet de la pensée structuraliste qu'il a agi jusqu'à son terme : « ... le structuralisme réintègre l'homme dans la nature et, s'il permet de faire abstraction du sujet — insupportable enfant gâté qui a trop longtemps occupé la scène philosophique, et empêché tout travail sérieux en réclamant une attention exclusive[16]... »

Au détour d'une phrase, l'enfant gâté, le sujet, toute la philosophie occidentale, joyeusement, presque rageusement rejetés : il est rare que Claude Lévi-Strauss laisse voir sa vraie violence. Et cependant elle existe : de même qu'il n'est pas impassible, de même qu'il est au contraire émotif, sensible à fleur de peau, il peut être un homme de colère, emporté contre les idées. Que l'on regarde un instant le dessin qu'il traça vers la fin de ses

voyages, quand l'un de ses compagnons avait eu une main abîmée, au point qu'il fallait enlever des esquilles et reformer le membre éclaté. La forêt, ses menaces, l'idée de la structure, l'angoisse, la peur du monde, un écho de l'héritage surréaliste s'y mélangent. Et la violence, maîtrisée comme elle le fut plus tard dans la pensée. La pirogue qui traverse l'univers, c'est aussi la pensée de Claude Lévi-Strauss : à son tour, comme le Soleil et la Lune, il a construit un système « tout à la fois ensemble et séparé » : à bonne distance de lui-même.

Avignon, juillet 1985.

DEUXIÈME PARTIE

LA STRUCTURE ET LE MALHEUR



1. Voyages, enfances : Bildung's roman de l'ethnologue

Tristes Tropiques, « récit de voyages » suscite l'inquiétude et déconcerte : « Je hais les voyages et les explorateurs[1] », telle est la première phrase du livre. Un lecteur non averti pourrait la croire insolente, puisqu'il s'attend à lire, pour son plaisir, une description dépaysante. Il faut forcer cette porte, qui fait semblant d'être fermée, et découvrir dans la trame même des multiples épisodes pourquoi les tropiques sont tristes.

1. Tropiques

Il n'est pas indifférent qu'il s'agisse de Tropiques : chacun des termes qui forment le titre contient une indication sur le désenchantement et les douleurs de l'ethnologie. Les Tropiques sont l'expression matérialisée d'une ligne, d'une démarcation, d'une limite. On peut les lire comme ayant valeur de symbole, d'exergue : car la mise en structures, la recherche indéfinie des dichotomies, des médiations et des classifications se présente comme une sorte de machine à éviter la confusion, suprême danger. De ce point de vue, la limite tropicale, comme toute limite, est nécessaire et déplorable. Le prix payé est bien assez cher, puisque à structurer de peur de confondre on perd le sens : autant dire que l'on devient fou. A s'allier pour éviter l'inceste, on perd son cœur et sa vie jusqu'à envier le bonheur passager d'Œdipe roi. Le processus d'échange et de troc est le même : on échange la vie quotidienne normale, réglée par l'alliance, contre le bonheur interdit, malgré les menaces qu'il contient.

Mais Œdipe justement n'est pas celui qui sait, et celui qui voyage sait bien, lui, que tout est différent, et qu'on ne confond que par amour ou désir. *Tristes Tropiques* fait l'inventaire des différences ressenties par notre auteur au cours de ces voyages ; cependant que la *Pensée sauvage* organise sur le plan logique les écarts différentiels et que la série des *Mythologiques* illustre les aventures de ces mêmes écarts : entre père et fils (« Mythologiques I » : *Le Cru et le Cuit*), entre homme et jaguar, entre Lune et Soleil (« Mythologiques III » : *L'Origine des manières de table*). Les signes de cette phobie du *même* sont présents partout. Jusqu'à ce coucher de soleil, apparemment insignifiant, et pourtant surabondant d'indices sur la piste des confusions à éviter, des limites à tracer : « ... Pour les savants, l'aube et le crépuscule sont un seul phénomène, et les Grecs pensaient de même puisqu'ils désignaient d'un mot que l'on qualifiait autrement selon qu'il s'agissait du soir ou du matin. Cette *confusion* exprime bien le prédominant souci des spéculations théoriques et une singulière négligence de l'aspect concret des choses... En réalité, rien n'est plus *différent que le soir et le matin*[2]. » Et dans une émission à l'O.R.T.F. Lévi-Strauss déclarait avoir eu l'intuition de la notion de structure en observant une boule de pissenlit sur la ligne Maginot. Homme des limites, l'ethnologue est lui aussi *tropique,* avide de lignes et de courbes, et de schémas.

Les Tropiques donc séparent le monde, comme l'Équateur « ce signe manifeste », cette « barrière mystique » constitue la bonace qui sépare deux mondes ; le franchissement de cette barrière par les Conquérants espagnols — et par l'ethnologue qui repasse sur les mêmes traces de ses coupables ancêtres, c'est le second péché, l'ordalie : l'ethnologue refait le chemin d'une transgression. C'est pourquoi les tropiques sont non seulement une ligne, mais aussi un cercle, puisque la Terre est ronde ; l'espace réel est ainsi *clos* et se referme sur lui-même, comme l'espace mythique qui forme circularité au niveau des mythèmes : « la terre de la mythologie est ronde[3]... ». C'est dire qu'en un sens le cercle ramène la différence à son point de départ et que tout revient au même. L'identité finit par gagner et avec elle la confusion qui réduit toutes les différences, et c'est l'histoire qui se charge de cette mortelle besogne. Porteuses de réduction, et par là même néfastes, les civilisations occi-

dentales ont les productions intellectuelles qu'elles méritent, dont la construction structurale est le plus percutant exemple.

« ... L'ambition de l'ethnographe, qui est de toujours remonter aux sources... », et encore : « Tout effort pour comprendre *détruit* l'objet auquel nous nous étions attachés, au profit d'un objet dont la nature est autre ; il réclame de notre part un nouvel effort qui l'abolit au profit d'un troisième, et ainsi de suite jusqu'à ce que nous accédions à l'unique présence durable, qui est celle où s'évanouit la distinction entre le sens et l'absence de sens : la même d'où nous étions partis[4]. » L'ethnologue aura beau fuir les tropiques, il se retrouvera semblable à lui-même, et c'est bien là la conclusion du livre. Le seul refuge, c'est la contemplation de ce qui n'est pas même, du radicalement autre sous sa triple forme minérale, la pierre ; végétale, le lys ; et animale, l'œil du chat. Mais ce serait se retrouver encore soi-même que de franchir le seuil de l'animalité ; et ce serait parler encore à un être même s'il n'est pas humain. Le dialogue, rendu trop possible par les techniques du langage, est toujours le même, de soi à soi.

A la limite, il serait donc pléonastique de vouloir expliquer pourquoi les Tropiques sont tristes : ils contiennent dans la notion de limite et dans son corrélatif, le cercle, leur propre tristesse. C'est le lieu de se souvenir que *triste,* dans son origine latine, renvoie à des funérailles et que le long des tropiques, ce qu'a découvert l'ethnologue, c'est le génocide accompli par l'Occident. En un sens nous sommes avec ce livre, dans ce que Freud appelle le *travail du deuil,* qui entrelace rites obsessionnels et thèmes mythiques autour de l'objet perdu. Cependant, « Voyager, c'est ressusciter », a pu écrire Lévi-Strauss. Il faut expliquer ce paradoxe : *Tristes Tropiques* se trouve curieusement être l'un des premiers livres de l'œuvre ; mais il a en même temps valeur de régulation de la pensée tout entière.

2. L'espace

L'organisation et le plan du livre se ressentent de ce même paradoxe. Première partie : *La Fin des voyages* ; premier chapitre : *Départ* ; première phrase : « Je hais

les voyages et les explorateurs. » C'est à la fin du livre seulement que l'on comprend que le départ est un vrai départ dans le plus pur style des mémoires autobiographiques ; que le mot *fin* est volontairement équivoque, à la fois *terme* et *valeur*, et que le voyage n'a qu'une seule finalité, celle de prolonger la vie du voyageur. Cependant, suivons le plan précis : il faut procéder à une série de remarques, et faire de ce livre à l'envers une lecture à l'endroit.

Le premier chapitre se termine sur l'ouverture d'une question éthique par excellence : *La Quête du pouvoir*. Tel est le titre de cette étape qui, dans le plan du livre, justifie le retour en arrière et l'histoire personnelle de l'auteur. Il ne sera vraiment répondu à cette question du pouvoir que dans le premier chapitre de la dernière partie : *L'Apothéose d'Auguste*. Mais nous savons déjà que le pouvoir, celui d'Auguste dans la Cité comme celui de Cinna sur le terrain, sont illusoires et que le voyage ne conquiert rien ; car ses seuls trésors sont sensations, et encore sont-elles ineffables — au sens précis où on ne peut les faire fables : énoncées, elles s'évanouissent. « Voyages, coffrets magiques aux promesses rêveuses, vous ne livrerez plus vos trésors intacts... Ce que d'abord vous nous montrez, voyages, c'est notre ordure lancée au visage de l'humanité[5]. »

Les trois chapitres qui concernent la traversée de l'océan Atlantique et qui circulent de façon incohérente à travers le monde se terminent par des descriptions essentiellement « littéraires » : *le coucher du soleil, São Paulo,* dont le style se marque d'une débauche de prénoms, et *marchés*. Plus on se rapproche de l'Amérique, plus la mémoire se fait tendre.

C'est qu'en effet, l'Amérique, c'est l'enfance. Il fallait donc s'attendre à ce qu'elle soit le lieu des études les plus sérieuses sur le plan conceptuel — *Mythologiques* — et des moments d'émotions les plus intenses — *Nambikwara*. La vie en Amérique du Sud ne peut se livrer qu'à travers les techniques du métier d'ethnologue : cette dure vie quotidienne dont rien ne passe en souvenirs. Mais par ailleurs cette position centrale de l'Amérique qui commande les trois chapitres : Caduveos, Bororos, Nambikwara, permet d'expliquer la situation sporadique et rhapsodique de l'Asie qui revient sans cesse comme une menace et comme un regret. « Ce qui m'effraie en

Asie, c'est l'image de notre futur, par elle anticipée. Avec l'Amérique indienne, je chéris le reflet, fugitif même là-bas, d'une ère où l'espèce était à la mesure de son univers et où persistait un rapport valable entre l'exercice de la liberté et ses signes[6]. »

Nambikwara constitue le pivot du livre. Parce que c'est une société à la limite même du social, que l'homme y est le plus démuni sur le plan matériel, et le plus riche sur le plan affectif. L'âme Nambikwara représente pour Lévi-Strauss l'accession miraculeuse à l'impossible transition entre Nature et Culture. La composition interne de ce chapitre-ci procède par approches successives, et l'on n'accède au « monde perdu » que par une autre ligne, une ligne encore, la ligne Rondon *(Sur la ligne)*, frontière entre la Culture et une nature humaine enfin retrouvée.

Les deux dernières pages du livre sont une descente aux enfers du rêve entre soi, entre soi tout seul. Passage de la réalité au rêve : réalité que nous venons de quitter en délaissant les Nambikwara, et rêve qui seul permettra de les retrouver, mais en deçà de tout livre et de toute lecture. Car les rêves que Lévi-Strauss décrit dans les chapitres *Tupi-Kawahib* et *Le Retour* sont des rêves de pays natal et d'Occident : véritable nostalgie. Ainsi Cinna ne se souvient plus que d'une liaison intime entre tel brin d'herbe et tel vers, de même que son homologue créateur ne sait plus que psalmodier Chopin. On retrouve dans ce passage les thèmes du commencement : négation de la civilisation occidentale, mort des civilisations, menace et retour de l'Asie — et leur unité se fait dans la réflexion sur les religions, dévoilant ainsi celle de l'ethnologue, qui termine le livre, et qui n'a pas de nom ; appelons-la, comme lui, contemplation.

Au hasard de ces notes dispersées dans un plan moins ponctuel et pointilliste qu'il n'y paraît, la vie se déroule, prenant origine dans une actuelle maturité et pivotant sur une enfance de l'homme, pour revenir à un avenir qui ne saurait être que rêve du passé. Ce jeu d'espace et de temps s'exprime dans une seule métaphore : *l'isthme du temps,* qui cerne le mouvement, déplace les lignes et produit des ordres nouveaux.

3. Les trésors du voyageur

Ce que rapporte le voyageur, au plus près de ses souvenirs, c'est d'abord le souvenir de la *nature* :

« C'est la forêt, maintenant, qui m'attire. Je lui trouve les mêmes charmes qu'à la montagne mais sous une forme plus paisible et plus accueillante. D'avoir tant parcouru les savanes désertiques du Brésil central a redonné son prix à cette nature agreste qu'ont aimée les Anciens : la jeune herbe, les fleurs et la fraîcheur humide des halliers. Dès lors, il ne m'était plus possible de conserver aux Cévennes pierreuses le même amour intransigeant ; je comprenais que l'enthousiasme de ma génération pour la Provence était une ruse dont nous étions devenus les victimes après en avoir été les auteurs. [...]

» Mais dans cette marche forcée, nous avions oublié la forêt. Aussi dense que nos villes, elle était peuplée par d'autres êtres formant une société qui nous avait plus sûrement tenus à l'écart que les déserts où nous avancions follement, que ce soient les hautes cimes ou les garrigues ensoleillées. Une collectivité d'arbres et de plantes éloigne l'homme, s'empresse de recouvrir les traces de son passage. Souvent difficile à pénétrer, la forêt réclame de celui qui s'y enfonce ces concessions que, de façon plus brutale, la montagne exige du marcheur. Moins étendu que celui des grandes chaînes, son horizon vite clos enferme un univers réduit, qui isole aussi complètement que les échappées désertiques. Un monde d'herbes, de fleurs, de champignons et d'insectes y poursuit librement une vie indépendante à laquelle il dépend de notre patience et de notre humilité d'être admis. Quelques dizaines de mètres de forêt suffisent pour abolir le monde extérieur, un univers fait place à un autre, moins complaisant à la vue, mais où l'ouïe et l'odorat, ces sens plus proches de l'âme, trouvent leur compte. Des biens qu'on croyait disparus renaissent : le silence, la fraîcheur et la paix. L'intimité avec le monde végétal concède ce que la mer maintenant nous refuse et ce dont la montagne fait payer trop chèrement le prix[7]. »

Il semble bien que ce soient là les seuls qui demeurent, au prix toutefois d'une véritable ascèse de la sensation.

C'est par là que l'ethnologue finit enfin par ressembler le plus au sauvage, en ce qu'il engrange et organise ce qu'il prélève sur le réel : « L'indigène est un thésauriseur logique : sans trêve, il renoue les fils, replie inlassablement sur eux-mêmes tous les aspects du réel, que ceux-ci soient physiques, sociaux ou mentaux. Nous trafiquons de nos idées : lui s'en fait un trésor[8]. » Ces souvenirs de sensations sont analogues aux épices poivrées et fortes qui motivèrent les premiers voyages des conquérants, faites pour relever la fadeur de l'Occident. De même, la civilisation occidentale actuelle a besoin d'« épices morales » sous forme de voyages en conserve, chantés ou montrés. Aussi bien, comme on s'habitue à tout, ces recueils de saveurs et d'odeurs ne valent que pour le seul ethnologue ; encore sont-elles sujettes elles aussi à une extinction progressive.

Ainsi s'explique sans doute que Lévi-Strauss ait voulu procéder à une mise en ordre de ses sensations, ultime sauvetage des souvenirs perdus, et méthode sauvage : ce qui rejoint la philosophie de notre auteur. La fin du parcours que nous suivons avec et contre lui nous conduira à rendre compte de cette notion de philosophie qu'il refuse avec la dernière énergie : avec l'énergie du désespoir. Car terminons le texte cité de *La Pensée sauvage* : « ... La pensée sauvage met en pratique une philosophie de la finitude. » Cette mise en structure des sensations forme le premier grand projet de la série des *Mythologies,* puisqu'il y veut élaborer une logique du sensible, dont *La Pensée sauvage* a déjà montré qu'elle était en germe dans toute culture. La taxinomie sensible que nous relèverons tout à l'heure forme la trame de ce projet et c'est ainsi que les *Mythologiques* passent de la cuisine à l'astronomie et de l'astronomie à l'alliance, dans chacun des trois livres : le point de départ reste toujours le même cependant : la *saveur.* Rien n'est plus étranger à Lévi-Strauss que l'insipide.

Parcourons dans *Tristes Tropiques* l'éventail des sensations. Odeurs d'abord, présentes partout, odeurs de mer, de forêt, de plantes. « Le Nouveau Monde, pour le navigateur qui s'en approche, s'impose d'abord comme un parfum... » Déjà marqué dans *Tristes Tropiques,* le miel et ses particularités olfactives anticipent *Du Miel aux Cendres.* Lévi-Strauss aurait pu être « nez », c'est-à-dire goûteur de parfums comme on est goûteur de vins, et retrou-

ver ainsi une vocation qu'on peut bien dire sauvage, au sens où il l'entend lui-même, comme faculté de taxinomie indéfinie. Faute d'en avoir fait profession, il cherche à décrire, et surtout à évoquer : « Au début, il semble que les senteurs marines des semaines précédentes ne circulent plus librement ; elles butent contre un invisible mur ; ainsi immobilisées, elles ne sollicitent plus une attention rendue disponible à des odeurs d'une autre nature et que nulle expérience antérieure ne permet de qualifier ; brise de forêt alternant avec des parfums de serre, quintessence du règne végétal dont la fraîcheur spécifique aurait été si concentrée qu'elle se traduirait par une ivresse olfactive, dernière note d'un puissant *accord arpégé* comme pour isoler et fondre à la fois les temps successifs d'arômes diversement fruités. Seuls comprendront ceux qui ont enfoui le nez au cœur d'un piment exotique fraîchement éventré après avoir, dans quelque *botequin* du *sertao* brésilien, respiré la torsade mielleuse et noire du *fumo* de *rolo,* feuilles de tabac fermentées et roulées en cordes de plusieurs mètres ; et qui dans l'union de ces odeurs germaines retrouvent cette Amérique qui fut, pendant des millénaires, seule à posséder leur secret[9]. » En bonne place, deux métaphores voisines et chères à Lévi-Strauss ; celle, musicale, de l'accord, et celle, ethnographique, de l'alliance « odeurs *germaines* ». Les odeurs s'allient entre elles, et le cousinage incestueux du miel et du tabac, longuement développé dans *Du Miel aux Cendres,* est déjà la marque spécifique de l'Amérique indienne, intransmissible à celui qui n'a pas reniflé de ses propres narines.

Intransmissible aussi le trésor que contient l'intimité avec la vie sauvage, chaleur humaine réfractaire à toute autre civilisation que la sienne propre, en particulier à la démesure de la nôtre. Car la mesure humaine est ce qui règle cette harmonie chaleureuse ; on la trouve dans les habitations aussi bien que dans les caresses, ou bien encore dans les entrelacs des dentelles tatouées Caduveos. Dans tous les cas, le corps humain est la règle d'or, ce qui nombre. Ainsi des Bororos : « La nudité des habitants semble protégée par le velours herbu des parois et la frange des palmes et ils se glissent hors de leurs demeures comme ils se dévêtiraient de géants peignoirs d'autruche. Joyaux de ces écrins duveteux, les corps possèdent des modelés affinés et des tonalités rehaussées par

l'éclat des fards et des peintures supports — dirait-on — destinés à mettre en valeur des ornements plus splendides : touches grasses et brillantes des dents et crocs d'animaux sauvages associés aux plumes et aux fleurs. Comme si une civilisation entière conspirait dans une même tendresse passionnée pour les formes, les substances et les couleurs de la vie ; *et pour retenir surtout du corps humain sa plus riche essence,* s'adressait — entre toutes ses autres productions — à celles qui sont au plus haut point durables ou bien fugitives, mais qui, par une curieuse rencontre en sont les dépositaires privilégiés[10]. » Mais, comme pour toute tendresse, le souvenir en doit s'estomper.

Et sur le chemin du retour, c'est une phrase mélodique de Chopin, appauvrie, qui constitue le seul support du rêve : culture occidentale, voire gréco-latine, qui pousse Lévi-Strauss avec une nécessité quasi compulsive à écrire *L'Apothéose d'Auguste.* « Était-ce donc cela, le voyage ? Une exploration des déserts de ma mémoire plutôt que de ceux qui m'entouraient[11] ? » « ... chaque réplique me rappelle des sentiers poudreux, des herbes brûlées, des yeux rougis par le sable... », dit Cinna, et d'ajouter : « J'ai tout perdu, même le plus humain m'est devenu inhumain. » Ainsi la culture, gagnant sur la nature, en corrompt presque les trésors. *Presque*, car il reste à notre ethnologue de retour un ultime trésor chèrement préservé : la forêt. « Un monde d'herbes, de fleurs, de champignons et d'insectes y poursuit librement une vie indépendante à laquelle il dépend de notre patience et de notre humilité d'être admis. Quelques dizaines de mètres de forêt suffisent pour abolir le monde extérieur, un univers fait place à un autre, moins complaisant à la vue, mais où l'ouïe et l'odorat, ces sens plus proches de l'âme, trouvent leur compte. Des biens qu'on croyait disparus renaissent : le silence, la fraîcheur et la paix. L'intimité avec le monde végétal concède ce que la mer maintenant nous refuse et ce dont la nostalgie fait payer trop chèrement le prix[12]. »

A supposer que nous ayons fait le tour, pour schématique qu'il soit, des voyages, et que nous soyons avec Lévi-Strauss, de retour, comment répondre maintenant à

l'interrogation sur l'ethnologie ? Il s'agit ici du *fatum* de l'ethnologue, plus que de la question théorique concernant les différents champs du savoir où elle s'inscrit.

Cherchant le pouvoir qui lui échappe, l'ethnologue trouve un terrain, et un seul, sur lequel il puisse exercer son métier sans éprouver le remords de détruire un mode de vie original. Ce terrain, c'est ce laboratoire sensoriel et sensuel que Lévi-Strauss appelle « la quête des correspondances » qui doit proposer au savant « le terrain le plus neuf et celui dont l'exploration peut encore lui procurer de riches découvertes. Si les poissons distinguent à la façon de l'esthète les parfums en clairs et foncés, et si les abeilles classent les intensités lumineuses en termes de pesanteur — l'obscurité étant pour elles lourde, et la clarté légère — l'œuvre du peintre, du poète ou du musicien, les mythes et les symboles du sauvage doivent nous apparaître sinon comme une forme supérieure de connaissances, au moins comme la plus fondamentale, la seule véritablement commune[13]... ».

Cette quête fondée sur les différences sensorielles devient, dans l'*Anthropologie structurale,* une « théologie générale des rapports[14] ». De l'une à l'autre expression se marque le passage d'un niveau lyrique à un langage théorique ; la *quête* devient *théorie,* perdant en sincérité fervente ; les correspondances se transforment en rapports. Le poète devient structuraliste. Il regrette toujours la perte de l'affect, et déplore d'être obligé de le perdre encore à mesure du perfectionnement de la théorie : témoin la fin du premier tome de *Mythologiques,* qui introduit au vrai destin de l'ethnologue : « ... cette secrète signification, que j'ai laborieusement tenté de conquérir, non sans la priver d'une puissance et d'une majesté connaissables par la commotion qu'elle inflige à qui la surprend dans son premier état : tapie au fond d'une forêt d'images et de signes, et toute imbue encore des sortilèges grâce auxquels elle peut émouvoir : puisque ainsi on ne la comprend pas[15] ».

Ainsi l'ethnologue est voué à *sentir sans comprendre* en un premier temps, puis *à comprendre sans sentir* en un second temps. De l'un à l'autre temps jouent les « scories de la mémoire ». Mais c'est là l'échec du voyageur, toujours décentré, entre son pays d'origine et celui vers lequel il est parti à l'origine. Lévi-Strauss a pu définir l'ethnologie comme une « technique du dépaysement ».

Or, ceci se paie le prix fort : celui de la stabilité et de l'insertion sociale ; et il faut reparler d'Auguste et de Cinna, couple étrange de jumeaux tragiques. L'un, Cinna, revient de ses voyages lassé de toute nature où il n'a trouvé que culture, et encore est-ce la sienne propre ; l'autre, au faîte de la culture et du pouvoir, accède à la surnature divine. L'un et l'autre ne seront plus jamais des hommes — puisqu'ils sont en fait des héros — et la femme — Camille, devenue sœur d'Auguste et fiancée de Cinna — qui, fidèle à son rôle d'intermédiaire entre la nature et la culture, dénoue, seconde Ève, le dépaysement par un subterfuge : intermédiaire, elle sert de moyen d'échange entre Cinna et Auguste, qui, frère, la transmet à un autre homme ; et c'est investie de cette fonction qu'elle conseillera à Auguste la clémence qui remet Cinna au rang des hommes, et le déchoit de son rang de héros. L'ethnologue reste dépaysé, et la contrepartie de ce décalage se marque sur le plan politique par une « neutralité » désespérée ou par un mouvement de balancier de la subversion révoltée contre sa société au respect intégral des autres :

« On n'échappe pas au dilemme : ou bien l'ethnographe adhère aux normes de son groupe et les autres ne peuvent lui inspirer qu'une curiosité passagère dont la réprobation n'est jamais absente ; ou bien il est capable de se livrer totalement à elles, et son objectivité reste viciée, du fait qu'en le voulant ou non, pour se donner à toutes les sociétés il s'est au moins refusé à une. Il commet donc le même péché qu'il reproche à ceux qui contestent le sens privilégié de sa vocation[16]. »

Péché : voici le maître mot. Car l'ethnologie est l'expiation et le remords de la civilisation occidentale, coupable et honteuse devant ses génocides. La colonisation est le « deuxième péché originel » de l'ethnologue, ou, pour reprendre un concept élaboré par Michel Pêcheux en 1968, elle en est *la dénégation spécifique.* Chaque science possède en effet une manière de repoussoir, qui lui permet de se définir « en opposition avec ». Freud parle, pour le discours d'un individu, de dénégation, lorsque ce discours repousse ou nie trop, indiquant précisément là ce qu'il prétend refuser. Il en va de même pour les sciences, et en particulier pour l'ethnologie, qui dénie

spécifiquement appartenir à la colonisation, dont elle est en fait une défense. C'est la fatalité de l'ethnologue qu'il en prenne conscience.

4. Rousseau, ou le précurseur

Comme tout créateur de systèmes, Claude Lévi-Strauss est à la fois théoricien et poète. Et comme tous, il est doté d'une manière de « roman familial » intellectuel, fait de mythes personnels et d'influences déposées au long de sa formation individuelle. Figures d'identification, ces penseurs, philosophes, écrivains, musiciens, constituent l'univers mental où Lévi-Strauss, comme tout un chacun, accroche pans et morceaux de son histoire, et trouve là des exemples, familiers, ancestraux pour fonder sa propre personnalité. Parmi toutes ces figures, l'une se détache, dominante : Jean-Jacques Rousseau, son ancêtre, son grand frère, à qui Lévi-Strauss voue quelque chose qui ressemble simplement à de l'amour.

C'est toujours sous la forme d'un hommage — au sens où Lévi-Strauss se reconnaît comme homme-lige — que se présentent les analyses qu'il consacre à J.-J. Rousseau : « ... Rousseau le tant décrié, plus mal connu qu'il ne le fut jamais... Rousseau le plus ethnographe des philosophes ; Rousseau notre maître, Rousseau notre frère, envers qui nous avons montré tant d'ingratitude, mais à qui chaque page de ce livre aurait pu être dédiée si l'hommage n'eût pas été indigne de sa grande mémoire[17] ». Lévi-Strauss pose avec fermeté la séquence qui va du *Discours sur l'origine de l'inégalité*, fondement imaginaire du fondement historique, à l'*Émile* en passant l'« ample construction » du *Contrat social* comme normativité sociale. Peut-être est-on en droit de déduire que *Le Totémisme aujourd'hui* dont Lévi-Strauss souligne lui-même l'antériorité logique et chronologique par rapport à *La Pensée sauvage*, en constitue aussi le fondement ; cependant que la série des *Mythologiques*, et tout particulièrement le dernier tome, serait l'analogue de l'*Émile* : traité d'éducation, non plus des hommes, mais des rapports hommes/femmes. Suite logique sur ce point à l'œuvre de Rousseau, qui n'avait pu achever *Les Solitaires*. Là, dans cette fiction incomplète, Rousseau aurait conté les mésaventures conjugales et désastreuses

d'Émile et de Sophie ; là se serait fait jour l'impossibilité pour l'homme de vivre avec une femme ; là s'est échouée l'utopique conclusion prévue par Rousseau : Émile et Sophie, amants terribles, se seraient bien retrouvés pour finir, à travers de longues séparations, mais sur une île déserte ou quasiment telle.

Le voyage — celui d'Émile aussi bien — constitue le premier trait pertinent du rapport qui nous intéresse. Celui-ci ne manque pas de le signaler : « Chaque carrière ethnographique trouve son principe dans des confessions écrites ou inavouées... L'ethnologue écrit-il autre chose que des confessions[18] ? » Voyage qui dépayse l'un comme l'autre, les transformant en errants affectifs et conférant par là même une spécificité commune à leur recherche sur l'*origine* : perdue, mais peut-être pas pour le cœur. Le premier résultat de cette rencontre, c'est une saisie toute particulière de la subjectivité : l'ethnologue est « son propre instrument d'observation ». Comme Rousseau se découvre et, peut-on dire, se fonde lui-même à travers les *Confessions,* avérant un type nouveau de pensée du sujet, l'ethnologue se montre en son décentrement même, comme Rousseau en ses mensonges : alors qu'au principe de son départ dans l'espace géographique, c'est l'autre civilisation qu'il croyait pouvoir avérer. Il pensait trouver, à travers sa particularité, l'universel : il trouve sa propre singularité. « Chaque fois qu'il est sur le terrain, l'ethnologue se voit livré à un monde où tout lui est étranger, souvent hostile. Il n'a que ce moi, dont il dispose encore, pour lui permettre de survivre et de faire sa recherche ; mais un moi physiquement et moralement meurtri par la fatigue, la faim, l'inconfort, le heurt des habitudes acquises, le surgissement de préjugés dont il n'avait pas le soupçon ; et qui se découvre lui-même, dans cette conjoncture étrange, perclus et estropié par tous les cahots d'une histoire personnelle responsable au départ de sa vocation, mais qui, de plus, affectera désormais son cours[19]. »

Médiatement posé, dès que le soi existe, s'enchaîne le deuxième point de notre comparaison : le rapport à autrui — et donc tout rapport social — passe, nous l'avons vu, par la pitié, pour Rousseau, et par l'identification pour Lévi-Strauss. Rapport ancré dans l'affectivité à la fois la plus incontrôlée, la plus archaïque et la plus vulnérable. La pitié, pour Rousseau, peut s'éprouver à

l'égard d'un animal, d'un vivant, cependant que l'identification est pour l'ethnologue la saisie la plus naturelle — c'est peut-être la seule occasion que nous puissions trouver d'employer ce terme sans arrière-langage — de l'universalité : c'est aussi au principe même de la culture, et c'est en énoncer la fragilité. Car c'est du point de clivage, toujours le même, entre nature et culture, qu'il s'agit encore. Cette dichotomie éperdue, qui cherche à s'abolir dans sa disjonction même, marque les deux œuvres, celle de l'écrivain et de l'ethnologue, du même sceau d'impuissance et de résignation. De fait, pour Rousseau, la pitié cède le pas à la passion amoureuse, engendrée par le sentiment duplice de l'amour de soi. L'autre n'existe qu'à travers moi, ou encore, comme le dit plus justement Lévi-Strauss : « La pensée de Rousseau s'épanouit donc à partir d'un double principe : celui de l'identification à autrui, et même au plus "autrui" de tous les autrui, fût-il un animal : et celui du refus d'identification à soi-même, c'est-à-dire le refus de tout ce qui peut rendre le moi "acceptable". Ces deux attitudes se complètent et la seconde fonde même la première : en vérité, je ne suis pas "moi", mais le plus faible, le plus humble des "autrui". Telle est la découverte des *Confessions*[20]... » — On voit que l'autre, pour Lévi-Strauss, c'est le sauvage, mais tel que le *Soi* — c'est-à-dire l'Occident — le crée par projection. C'est dire que le rôle de transducteur est assumé par l'ethnologue, pitoyable par essence, et ce, dans l'amphibologie de ce terme : saisi de pitié et suscitant la pitié, actif et passif tout ensemble.

Cette position principale de l'affectivité engendre des conséquences éthiques d'une part, méthodologiques de l'autre. Conséquences éthiques : pour Rousseau, éthique de l'altérité placée à bonne mesure sociale dans le *Contrat social* : devant le gouffre de l'identification qui rend mêmes tous les autrui, et du fait de l'extinction de la pitié par trop de culture, la norme doit régler les rapports d'altérité et élaborer une autre nature, qui ne soit ni nature ni culture, la *législation sociale.* Il en va de même à l'échelon collectif pour Lévi-Strauss : pour éviter les rapports naturels, qui ne peuvent être que de l'ordre du meurtre collectif, ou génocide, il faut créer une surnature collective dont tout est à déterminer : c'est la motivation fondamentale de *Race et Histoire,* aussi bien que son motif. Dans un cas comme dans l'autre, ce qui doit

être construit sur le plan d'une éthique théorique dont la place est ainsi marquée en creux, c'est l'idée d'universalité, mesurée, conçue comme l'évidence, donc mal conçue ; jamais démontrée, toujours transgressée. « Dans une société policée, il ne saurait y avoir d'excuse pour le seul crime vraiment inexpiable de l'homme, qui consiste à se croire durablement ou temporairement supérieur, et à traiter des hommes comme objets : que ce soit au nom de la race, de la culture, de la conquête, de la mission, ou simplement de l'expédient[21]. »

Cependant, en deçà de la visée normative, demeure et même prédomine la tristesse des deux auteurs, leur déploration profonde. Comme s'il s'agissait de la compenser, les rapports sur le plan épistémologique surabondent. Et d'abord sur le terrain même de l'ethnologie, que Rousseau aurait fondée, aux dires de celui qui s'en réclame comme son frère. Il en a trouvé le fondement dans la conséquence de l'altérité en miroir telle que nous l'avons décrite ; c'est à savoir dans la différence. Si la ressemblance se découvre dans les rapports à autrui, il devient clair que pour mieux se connaître, il faut connaître les autres. « Il faut d'abord observer les différences pour découvrir les propriétés[22]. » Ce jeu du proche et du lointain — le lointain dévoile le proche sous la forme du même, et donc réfute par là son apparente et trompeuse altérité — conduit à la construction ou au repérage de la structure dans la mesure où celle-ci n'est rien d'autre en l'occurrence que l'ensemble des rapports invariants à travers une série réglée de différences spécifiques. Mais que ceci soit une loi du structuralisme, en révèle un des aspects les plus mystérieux : son lien, inéluctable et irrémédiable, à l'imaginaire. *La rigueur et l'imaginaire, que toute une mythologie romantique a séparés, sont indissociables dans la recherche théorique,* au moins dans ses formes premières de généralités idéales.

Pourtant Rousseau avait accompli ce double parcours de l'imaginaire au théorique et du théorique à l'imaginaire et en avait marqué la nécessité, dans la préface du *Discours sur l'origine de l'inégalité,* en postulant la possibilité d'une méthode hypothético-déductive fondée sur l'intériorisation d'un état qui n'a peut-être jamais existé, celui de l'archaïque pur. C'est là conférer un statut épistémologique à la régression comme telle : pour Rousseau comme pour Lévi-Strauss, ce postulat méthodologi-

que ne s'explique que si la nature est chronologiquement antérieure à la culture, même si elle ne se peut constituer que dans l'imaginaire ; et ainsi, dire que la nature est imaginaire ne veut point dire qu'elle n'existe pas sous une forme réelle, mais qu'elle a un statut imaginaire : source de tous les mythes pour ses propres retrouvailles. Il s'agit là d'un étrange temps théorique, pour lequel il est difficile de savoir s'il est question d'une illusion d'archaïsme ressentie et acceptée comme illusoire ; ou bien si elle est méconnue comme illusion. Or, si dans l'imaginaire la nature est de façon contraignante rêvée comme originaire, que peut-on conclure sur le rapport de Lévi-Strauss à ses propres mythes ? Si, comme il le dit, « les mythes se pensent entre eux », une seule solution reste possible, c'est que Lévi-Strauss pense tout un aspect de son propre système comme mythique. Peu importe alors que l'illusion d'archaïsme soit illusoire, dès l'instant que l'on sait que l'imaginaire étend sa prégnance sur la rigueur même. Mythe et scientificité : la question de leur clivage se trouve dès lors posée. Ce rapport complexe entre illusions et la quasi-disparition du vrai qui s'y effectue, permet d'expliquer comment Lévi-Strauss peut rapprocher certains textes de Bergson de textes écrits par des Indiens Dakotas, et de façon générale inverser complètement le rapport entre le proche et le lointain, tant sur le plan de l'espace que sur le plan de la chronologie. C'est le sens même de *Le Totémisme aujourd'hui*, qui repère le totémisme et l'hystérie comme étant des productions projectives de la civilisation occidentale. Ceci constitue bien de fait une préface à *La Pensée sauvage* puisque celle-ci introduit une universalité plus solidement établie que l'universalité abstraite de type kantien : l'universalité du divers projectif.

Il nous reste à marquer un dernier rapport qui, pour être anecdotique, de l'ordre du violon d'Ingres, n'en est pas moins fondamental. N'est-ce pas Lévi-Strauss qui apprend à déceler les activités marginales des *révélateurs* de structure essentielle ? Dans le cas précis, deux activités sont décelables, révélatrices, communes aux deux hommes : la musique et la botanique. Nous avons déjà eu l'occasion de remarquer l'attention passionnée de Lévi-Strauss pour la nature : la botanique, en tant que taxinomie culturelle de la nature, en est le prolongement ; quant à la musique, elle occupe une place trop

importante pour n'être pas analysée de plus près. C'est ici l'aspect conceptuel de ces deux activités ensemble qui nous importe. Jean Starobinski remarque avec justesse dans *La Transparence et l'Obstacle* que, pour Rousseau, copier de la musique et coller des plantes dans un herbier correspond à une même compulsion de répétition : répéter le même, mais en constater la détérioration inévitable dans sa répétition, cela engendre l'idée d'entropie qui, si elle est latente dans l'œuvre de Rousseau, règle explicitement celle de Lévi-Strauss. L'entropie que Jean-Jacques vit de façon quasi quotidienne, Lévi-Strauss l'a conceptualisée, mise en structures et en mythes. Mais dans les deux cas, l'altérité et le moi se dégradent. C'est le sujet qui se perd à vouloir se répéter sans cesse et, le sachant, il ne s'en perd que davantage. Pour l'un comme pour l'autre, le seul refuge sera l'extase dans la nature, et la fin de *Tristes Tropiques* peut être considérée comme l'analogue du texte de la *septième promenade*, cité par Lévi-Strauss : « Je sens des extases, des ravissements inexprimables à me fondre, pour ainsi dire, dans le système des êtres, à m'identifier avec la nature entière. »

5. Musiciens

Cette extase, Lévi-Strauss la trouve aussi dans la musique, qu'on pourrait définir pour lui comme une sorte de nature culturelle, de culture naturalisée. La musique est le lieu même de la médiation : médiation entre l'âme et le corps, entre l'étendue et le temps, le sensible et l'intelligible, la métaphore et son signifié.

Le texte qui nous servira ici de guide porte le seul titre adéquat à son usage : *Ouverture,* préface au premier tome de *Mythologiques, Le Cru et le Cuit.* En effet, il y est question du rapport entre les mythes et la musique ou, plus exactement, des « causes profondes de leur affinité ».

« Mais en même temps, nous ne pouvions pas éluder un autre problème : celui des causes profondes de l'affinité, au premier abord surprenante, entre la musique et les mythes (dont l'analyse structurale se borne à mettre les propriétés en valeur, les reprenant simplement à son compte et les transposant sur un autre plan). Et certes,

c'était déjà faire un grand pas sur la voie d'une réponse, que de pouvoir évoquer cet invariant de notre histoire personnelle qu'aucune péripétie n'ébranla, pas même les fulgurantes révélations que furent, pour un adolescent, l'audition de *Pelléas* puis des *Noces* : à savoir le service, dès l'enfance rendu, aux autels du "dieu Richard Wagner". Car, si l'on doit reconnaître en Wagner le père irrécusable de l'analyse structurale des mythes (et même des contes, par exemple *Les Maîtres*), il est hautement révélateur que cette analyse ait été d'abord faite *en musique**. Quand donc nous suggérions que l'analyse des mythes était comparable à celle d'une grande partition (L.S., 5, p. 234), nous tirions seulement la conséquence logique de la découverte wagnérienne que la structure des mythes se dévoile au moyen d'une partition.

» Pourtant, cet hommage liminaire confirme l'existence du problème plutôt qu'il ne le résout. La vraie réponse se trouve, croyons-nous, dans le caractère commun du mythe et de l'œuvre musicale, d'être des langages qui transcendent, chacun à sa manière, le plan du langage articulé, tout en requérant comme lui, et à l'opposé de la peinture, une dimension temporelle pour se manifester. Mais cette relation au temps est d'une nature assez particulière : tout se passe comme si la musique et la mythologie n'avaient besoin du temps que pour lui infliger un démenti. L'une et l'autre sont, en effet, des machines à supprimer le temps. Au-dessous des sons et des rythmes, la musique opère sur un terrain brut, qui est le temps physiologique de l'auditeur ; temps irrémédiablement diachronique puisque irréversible, et dont elle transmute pourtant le segment qui fut consacré à l'écouter en une totalité synchronique et close sur elle-même. L'audition de l'œuvre musicale, du fait de l'organisation interne de celle-ci, a donc immobilisé le temps qui passe ; comme une nappe soulevée par le vent, elle l'a rattrapé et replié. Si bien qu'en écoutant la musique et pendant que nous l'écoutons, nous accédons à une sorte d'immortalité.

* En proclamant cette paternité, nous nous rendrions coupable d'ingratitude si nous ne confessions pas d'autres dettes. D'abord envers l'œuvre de Marcel Granet, étincelante d'intuitions géniales ; et ensuite — *last but not least* — envers celle de M. Georges Dumézil ; et l'*Asklèpios, Apollon Smintheus et Rudra*, de M. Henri Grégoire (Mémoires de l'Académie Royale de Belgique, classe des Lettres..., t. XLV, fasc. I, 1949).

» On voit déjà comment la musique ressemble au mythe, qui, lui aussi, surmonte l'antinomie d'un temps historique et révolu, et d'une structure permanente. Mais, pour justifier pleinement la comparaison, il faut la pousser plus loin que nous ne l'avions fait dans un autre ouvrage (L.S., 5, pp. 230-233). Comme l'œuvre musicale, le mythe opère à partir d'un double continu : l'un externe, dont la matière est constituée dans un cas par des occurrences historiques ou crues telles, formant une série théoriquement illimitée d'où chaque société extrait, pour élaborer ses mythes, un nombre restreint d'événements pertinents ; et, dans l'autre cas, par la série également illimitée des sons physiquement réalisables, où chaque système musical prélève sa gamme. Le second continu est d'ordre interne. Il a son siège dans le temps psycho-physiologique de l'auditeur, dont les facteurs sont très complexes : périodicité des ondes cérébrales et des rythmes organiques, capacité de la mémoire et puissance d'attention. Ce sont surtout les aspects neuropsychiques que la mythologie met en cause par la longueur de la narration, la récurrence des thèmes, les autres formes de retours et de parallélismes qui, pour être correctement repérées, exigent que l'esprit de l'auditeur balaie de long en large, si l'on peut dire, le champ du récit au fur et à mesure qu'il se déploie devant lui. Tout cela s'applique également à la musique. Mais, à côté du temps psychologique, celle-ci s'adresse au temps physiologique et même viscéral, que la mythologie n'ignore certes pas puisqu'une histoire racontée peut être "palpitante", sans que son rôle y soit aussi essentiel qu'en musique : tout contrepoint ménage aux rythmes cardiaque et respiratoire la place d'une muette partie.

» Limitons-nous à ce temps viscéral pour simplifier le raisonnement. Nous dirons alors que la musique opère au moyen de deux grilles. L'une est physiologique, donc naturelle ; son existence tient au fait que la musique exploite les rythmes organiques, et qu'elle rend ainsi pertinentes des discontinuités qui resteraient autrement à l'état latent, et comme noyées dans la durée. L'autre grille est culturelle ; elle consiste dans une échelle de sons musicaux, dont le nombre et les écarts varient selon les cultures. Ce système d'intervalles fournit à la musique un premier niveau d'articulation, en fonction, non pas des hauteurs relatives (qui résultent des propriétés sensi-

bles de chaque son), mais des rapports hiérarchiques qui apparaissent entre les notes de la gamme : ainsi, leur distinction est fondamentale, tonique, sensible et dominante, exprimant des rapports que les systèmes polytonal et atonal enchevêtrent, mais ne détruisent pas.

» La mission du compositeur est d'altérer cette discontinuité sans révoquer son principe ; soit que, dans la grille, l'invention mélodique creuse des lacunes temporaires, soit que, temporairement aussi, elle bouche ou réduise les trous. Tantôt elle perfore, tantôt elle obture. Et ce qui est vrai de la mélodie l'est également du rythme puisque, par ce second moyen, les temps de la grille physiologique, théoriquement constants, sont sautés ou redoublés, anticipés ou rattrapés avec retard.

» L'émotion musicale provient précisément de ce qu'à chaque instant, le compositeur retire ou ajoute plus ou moins que l'auditeur ne prévoit sur la foi d'un projet qu'il croit deviner, mais qu'il est incapable de percer véritablement en raison de son assujettissement à une double périodicité : celle de sa cage thoracique, qui relève de sa nature individuelle, et celle de la gamme, qui relève de son éducation. Que le compositeur retire davantage, et nous éprouvons une délicieuse impression de chute ; nous nous sentons arrachés d'un point stable du solfège et précipités dans le vide, mais seulement parce que le support qui va nous être offert n'était pas à la place attendue. Quand le compositeur retire moins, c'est le contraire : il nous oblige à une gymnastique plus habile que la nôtre. Tantôt nous sommes mus, tantôt contraints à nous mouvoir, et toujours au-delà de ce que seuls nous nous serions crus capables d'accomplir. Le plaisir esthétique est fait de cette multitude d'émois et de répits, attentes trompées et récompensées au-delà de l'attente, résultat des défis portés par l'œuvre ; et du sentiment contradictoire qu'elle donne que les épreuves auxquelles elle nous soumet sont insurmontables, alors même qu'elle s'apprête à nous procurer les moyens merveilleusement imprévus qui permettront d'en triompher. Équivoque encore dans la partition, qui le livre

« ... irradiant un sacre
Mal tu par l'encre même en sanglots sibyllins »,

le dessein du compositeur s'actualise, comme celui du mythe, à travers l'auditeur et par lui. Dans l'un et l'autre

cas, on observe en effet la même inversion du rapport entre l'émetteur et le récepteur, puisque c'est, en fin de compte, le second qui se découvre signifié par le message du premier : la musique se vit en moi, je m'écoute à travers elle. Le mythe et l'œuvre musicale apparaissent ainsi comme des chefs d'orchestre dont les auditeurs sont les silencieux exécutants.

» Si l'on demande alors où se trouve le foyer réel de l'œuvre, il faudra répondre que sa détermination est impossible. La musique et la mythologie confrontent l'homme à des objets virtuels dont l'ombre seule est actuelle, à des approximations conscientes (une partition musicale et un mythe ne pouvant être autre chose) de vérités inéluctablement inconscientes et qui leur sont consécutives. Dans le cas du mythe, nous devinons le pourquoi de cette situation paradoxale : celle-ci tient au rapport irrationnel qui prévaut entre les circonstances de la création, qui sont collectives, et le régime individuel de la consommation. Les mythes n'ont pas d'auteur : dès l'instant qu'ils sont perçus comme mythes, et quelle qu'ait été leur origine réelle, ils n'existent qu'incarnés dans une tradition. Quand un mythe est raconté, des auditeurs individuels reçoivent un message qui ne vient à proprement parler, de nulle part ; c'est la raison pour laquelle on lui assigne une origine surnaturelle. Il est donc compréhensible que l'unité du mythe soit projetée sur un foyer virtuel : au-delà de la perception consciente de l'auditeur qu'il ne fait encore que traverser, jusqu'à un point où l'énergie qu'il rayonne sera consommée par le travail de réorganisation inconsciente, par lui préalablement déclenché. La musique pose un problème beaucoup plus difficile, puisque nous ignorons tout des conditions mentales de la création musicale. En d'autres termes, nous ne savons pas quelle est la différence entre ces esprits peu nombreux qui sécrètent la musique et ceux, innombrables, où le phénomène ne se produit pas, bien qu'ils s'y montrent généralement sensibles. La différence est pourtant si nette, elle se manifeste avec une telle précocité, que nous soupçonnons seulement qu'elle implique des propriétés d'une nature particulière, situées sans doute à un niveau très profond. Mais que la musique soit un langage, par le moyen duquel sont élaborés des messages dont certains au moins sont compris de l'immense majorité alors qu'une infime minorité seulement

est capable de les émettre, et qu'entre tous les langages, celui-là seul réunisse les caractères contradictoires d'être tout à la fois intelligible et intraduisible, fait du créateur de musique un être pareil aux dieux, et de la musique elle-même le suprême mystère des sciences de l'homme, celui contre lequel elles butent et qui garde la clef de leur progrès[23]. »

L'une et l'autre — musique et mythologie — sont des langages : nous le savions, puisque le texte sur Rousseau précédemment cité en parle comme d'un système d'oppositions et de rapports ; il ne manque que le complément « signe » pour que la définition du langage comme système des signes se trouve ainsi énoncée. Cependant, ces signes ont un caractère spécifique ; plus que tous les autres, ils ne renvoient à rien d'autre qu'à eux-mêmes ; ou à leur effet singulier, c'est-à-dire à la fonction émotive de la musique. Ce n'est là qu'une différence de degré et non de nature, car tout signe en dernière analyse ne renvoie qu'à lui-même et à son insertion dans une structure, si même les apparences lui confèrent un sens. Celui de la musique, à l'évidence échappe, car il est tout entier pris dans la diachronie, il n'est que diachronie.

On notera que la musique, pour suivre encore Rousseau, est, du fait de sa nature temporelle, le révélateur le plus approprié pour l'affectivité subjective. En cela, elle est le complément et l'exacte contrepartie de la mythologie et même de tout discours articulé ; de plus, par sa fonction émotive et son origine « civilisée », elle fait partie de ce que nous aurons l'occasion d'appeler les *surnatures*, c'est-à-dire tous les systèmes qui débordent la dichotomie nature/culture. C'est ainsi que Lévi-Strauss peut en parler comme d'une « hypermédiation », et c'est ainsi qu'elle s'adresse autant au spéculatif qu'à l'affectif en l'homme. Or, si elle remplit cette double fonction, la mythologie, quant à elle, a perdu la fonction affective, du fait qu'elle participe au faux-semblant du sens. Vouloir dire le sens, ou simplement l'énoncer, c'est le perdre, et c'est ainsi que la mythologie perd l'affectif au profit du sens, et que l'interprétation structuraliste ne garde de l'origine affective, pitié et identification à autrui — qu'une nostalgie — « Après avoir dressé ce constat désabusé, qu'il me soit au moins permis, en matière de

consolation, de caresser l'espoir que le lecteur, franchies les limites de l'agacement et de l'ennui, puisse être par le mouvement qui l'éloignera du livre, transporté vers la musique qui est dans les mythes, telle que leur texte entier l'a préservée avec, en plus de son harmonie et de son rythme, cette secrète signification[24]... »

Lévi-Strauss ne se cache pas d'un certain romantisme : ainsi se justifie l'hommage liminaire à Richard Wagner, « le dieu Wagner ». Par romantique, il ne faut point entendre l'absence de structure et la confusion passionnelle, mythe dont Musset serait peut-être responsable par ses jeux sémantiques et ses croisements métaphysiques : bien plutôt, Lévi-Strauss analysant la musique, fait apparaître le lien entre l'affectivité lyrique et la structuration. Ceci posé, entrons plus avant dans l'analyse wagnérienne, car nous y retrouvons les traits que Lévi-Strauss confère à l'ethnologie. C'est ici que peut trouver une explication le lyrisme insolite du coucher de soleil longuement décrit dans *Feuilles de route*[25] : toute une chaîne sémantique y entretient le plus étroit rapport avec la musique. Le lever du soleil est un opéra à l'envers ; son ouverture est à la fin, par un renversement cosmologique dont notre auteur est coutumier. Le coucher du soleil pour sa part est entièrement théâtral : « Pour le coucher du soleil, c'est autre chose ; il s'agit d'une représentation complète avec un début, un milieu et une fin[26]. » L'évanouissement final évoque la scène finale du *Crépuscule des Dieux* où tout un peuple de dieux s'effrite, impuissant, destructeur de ses propres illusions. Des dieux, l'ethnologue a l'impuissance et le destin suicidaire : il est, en ce sens, crépusculaire. Wotan, comme l'ethnologue, échange la sagesse contre la perception du monde. Il lui aura fallu, pour pouvoir graver les lois sur la lance qui lui sert de sceptre, perdre un œil et sacrifier sa vue à la sapience. Ainsi fait l'ethnologue, dont le savoir n'existe comme tel qu'à son retour : mais le retour lui fait perdre l'essence de ce qu'il a vu ; il paie le prix. Tout savoir s'échange au prix d'une irréparable perte : nous voici renvoyés au paradis perdu. Or, en matière de parenté et d'origine, Wotan accomplit malgré ou plutôt à cause de son savoir, des échanges interdits : c'est de son union incestueuse avec Erda que naissent les Walkyries ; c'est d'une union incestueuse qui naît Siegfried, et c'est par un dernier inceste que l'union entre Brunhilde et

Siegfried engendre le Crépuscule des Dieux ; l'ordre des hommes, allant à l'encontre de l'inceste, introduit la culture et la bonne distance. C'est pourquoi les dieux incestueux meurent ; il s'en faut de peu, car le voyage de Siegfried le détourne de l'inceste et aurait pu le sauver : le voyage détourne-t-il de l'interdit ?

Wagner et Debussy : Lévi-Strauss manifeste un attachement particulier à l'opéra — mais surtout aux opéras qui s'occupent d'incestes : *La Tétralogie, Tristan, Pelléas.* Ces incestes se passeraient bien en fait, si la femme n'était pas si bavarde, si elle ne faisait pas mauvais usage du langage, échangeant trop quand il faudrait n'échanger aucune parole : mais Brunhilde parle à Hagen, et Siegfried en meurt. L'opéra, c'est souvent l'histoire d'une transgression manquée : au moins la musique restitue-t-elle un goût d'origine. Ce désordre musical trouve parfois son issue dans une mise en ordre : ainsi Wagner résout ses contradictions en écrivant *Les Maîtres Chanteurs,* opéra dans l'opéra, sur l'opéra. L'œuvre wagnérienne met en scène et la musique dans sa fonction d'assomption sociale, et l'amour romantique, désamorcé, remis à sa place à travers la musique même. Hans Sachs, le vieux maître chanteur, aime Éva, d'un amour quasi incestueux, compte tenu de son âge et des liens affectueux qui la lient à lui : mais il domestique et ses désirs et l'élément féminin, renvoyant les uns et l'autre au mythe de Tristan, repris par Wagner, en écho de son propre Tristan.

> « ... *Mein Kind, von Tristan und Isolde*
> *Kenn'Ich ein traurig Stück : Hans Sachs*
> *War klug und wollte nichts von Herrn Marke's*
> *Glück...* »

« Mon enfant », dit le héros maître chanteur à la toute jeune fille dont le prénom renvoie à Ève, confuse d'aimer un jeune chevalier quand elle a été promise par son père à Sachs, « Mon enfant, je connais bien l'histoire de Tristan et Isolde. » Hans Sachs ne commettra pas l'erreur du roi Marke... Il n'épousera pas cette cousine d'Isolde, non. Malgré les promesses et l'espoir secret que le vieil homme avait nourri, c'est lui qui, favorisant l'union des deux jeunes gens, donnera la fille à l'étranger, selon les règles. La dot de la jeune Ève sera l'admission de son

chevalier dans la très bourgeoise et très fermée corporation des Maîtres Chanteurs. Car le mythe doit rester imaginaire, et l'histoire de Tristan ne peut servir de réel, même pour un personnage d'opéra. Il est temps pour le vieux Maître d'écrire à sa façon un traité d'éducation des femmes : c'est sans doute dire qu'il est un âge pour apercevoir dans les mythes comment ils gèrent les rites de passage des hommes en société. A ses retours de voyage, le jeune ethnologue malheureux se plaignait d'être Lazare ; plus tard lui vient la sagesse. Il existe un autre personnage d'opéra qui suscite la tendresse de l'ethnologue : c'est le vieil Arkel, dans le *Pelléas et Mélisande*, de Debussy. Affaire d'inceste entre Pelléas et sa belle-sœur, certes. Mais le personnage d'Arkel énonce des paroles qu'on aurait envie d'attribuer à l'auteur des *Mythologiques*. Vieux roi aveugle, enfermé dans un triste palais sombre alors que son invisible fils traîne une vie malade dans une aile écartée de tous, Arkel semble voir le cœur des êtres qui l'entourent. A son petit-fils Pelléas qui ne lui a rien dit, il conseille de voyager, avec insistance : voyager forme la jeunesse, et voyager préserve. Pelléas ne part pas, et, prisonnier de l'amour incestueux de Mélisande, en meurt sottement. Et Arkel, impuissant devant le conflit qui se noue, laisse échapper ces mots désespérés : « Si j'étais Dieu, j'aurais pitié du cœur des hommes. » Comme si tout amour participait de l'inceste ; comme s'il fallait pouvoir écarter la nuit et le jour, le Soleil et la Lune. Les opéras sont emplis de ces passeurs impuissants à empêcher le désastre : voyager préserve, et se rapprocher conduit inéluctablement à la destruction, à la mort.

6. Maîtres

Mais ce sont là sentiers privés. Revenons aux voies publiques, et à la filiation plus proche à Marx d'une part, à Freud de l'autre. Il y a là comme une convention : comme Sartre son contemporain, Lévi-Strauss ne peut pas oublier sa filiation par rapport à ces deux maîtres. *Marx-et-Freud,* entité sémantique spécifique, pour coexister dans sa pensée, doivent être amputés d'une partie de leurs systèmes. Ce sont ces manques que nous allons

chercher, non sans avoir au préalable fait l'inventaire des éléments présents. Qu'il en soit du totémisme comme de l'hystérie, comme l'énonce magistralement la première phrase de *Le Totémisme aujourd'hui,* voilà qui indique plus qu'une ressemblance : une généalogie explicite. Ce que se propose Lévi-Strauss dans ce livre, et plus généralement dans la théorie du totémisme qu'il construit, c'est une révolution de pensée du même type que la révolution freudienne. Freud a su discerner dans une totalité symptomatique des causalités en réseaux différents là où Charcot ne posait qu'une causalité tautologique : l'hystérie était cause de l'hystérie, et de même jusqu'à Lévi-Strauss, le totémisme était *causa sui* ou plutôt *index sui,* vrai d'être décelé comme totémisme, et démontré par là même. Le changement de méthode est bien le même, et consiste dans les deux cas à faire apparaître des causalités complexes et structurées là où le découpage préscientifique ne voyait qu'une seule cause : le phénomène lui-même. Freud, comme Lévi-Strauss, ont par là démontré que la causalité mécaniste appliquée à la psychiatrie et à l'ethnologie est de nature philosophique et non scientifique : sans préjuger de sa validation scientifique, on peut dire que le structuralisme consiste à démontrer la tautologie au profit de mécanismes complexes. A ce compte, posons que Marx comme Freud relèvent en partie de cette démarche, dans la mesure où ils sont théoriciens de l'illusion : illusion toujours nécessairement à leur place et active dans un système d'ensemble, l'idéologie pour Marx, les mécanismes de l'inconscient pour Freud, l'illusion totémique pour Lévi-Strauss induisent une totalité structurée dans laquelle ils ont place superficielle.

« ... C'est ce que nous avons vu se produire dans le cas du totémisme, dont la réalité se réduit à une illustration particulière de certains modes de réflexion. Certes, des sentiments s'y manifestent, mais de façon subsidiaire, comme réponse aux lacunes et aux lésions d'un corps d'idées qui ne parvient jamais à se clore.

» Le prétendu totémisme relève de l'entendement, et les exigences auxquelles il répond, la manière dont il cherche à les satisfaire, sont d'abord d'ordre intellectuel. En ce sens, il n'a rien d'archaïque ou de lointain. Son image est projetée, non reçue ; elle ne tient pas sa substance du dehors. Car, si l'illusion recouvre une parcelle

de vérité, celle-ci n'est pas hors de nous, mais en nous[27]. »

Dans *Tristes Tropiques*, les données déjà acquises pour une bonne part, du marxisme et de la psychanalyse, sont posées ensemble, jumelées avec la géologie. Freud cependant nous paraît plus proche de Lévi-Strauss : par la connotation pessimiste qui s'attache à sa conception de la civilisation, par la ressemblance entre la théorie de l'entropie et la lettre à Albert Einstein, la parenté est plus frappante. Énoncer pour Lévi-Strauss, et sublimer, pour Freud, ont le même résultat : aplanir des différences qui constituent une culture et lui confèrent sa vie spécifique. Freud et Lévi-Strauss sont des théoriciens de la décadence, ce qui n'implique pas d'option politique, et les dispense sans doute d'une théorie politique qu'on trouve au contraire dans l'œuvre de Marx. Ainsi s'explique que Freud comme Lévi-Strauss aient pu se trouver engagés politiquement sans en donner de justification. Il faut aller plus loin, pour retrouver ce centre de la structure que nous appellerons par provision l'impassibilité. Une théorie politique ne se peut concevoir, même conservatrice, que comme théorie de la construction d'un changement : or le changement dans la pensée freudienne et dans la démarche de Lévi-Strauss prend la forme de modifications de type économique inéluctables, ou de dégradations irréversibles : il ne saurait résulter d'une action médiate d'une collectivité ou d'un individu.

Telle est en fait l'amputation majeure que Lévi-Strauss fait subir à la pensée de Marx. Ce qu'on appelle de façon simpliste « la négation, le refus de l'histoire par le structuralisme » en découle, et relève tout au fond d'une ontologie de l'inertie finale de la structure, par un processus au terme duquel le sens n'existe plus. La méthodologie structuraliste de Lévi-Strauss montre une disparition, celle du sens, qui rétroactivement apparaît comme ayant été phénoménal. Nous pouvons en déduire quelle sera la « chute » dans l'œuvre de Freud : jamais celui-ci, en fonction de la dynamique de la pulsion, n'aurait pu admettre qu'une structure s'arrêtât, et que le sens produit par l'Inconscient pût donner lieu à sa propre extinction. En admettant même que le sens n'existe que pour une conscience subjective, et que le travail structural donne lieu à un amoindrissement de la subjectivité, la cause du sens, l'Inconscient ne produit pas une disparition mais des

absences lacunaires, signes mêmes de la cause. Ce qui disparaît ici, c'est le rôle de l'événement ; pour Freud, l'événement, scène primitive ou traumatisme de la petite enfance, celui-ci renvoyant à celui-là, est sans doute mythique, mais sa réalité n'en est que plus efficace. L'événement, porté disparu, est la cause agissante de tous les événements de l'existence biographique qui dès lors sont répétitifs. Or, pour Lévi-Strauss, l'événement disparaît en même temps que le sens, dans la mesure où il est toujours traité comme un élément dans un système de variables. Ainsi l'histoire est-elle tissée de mythes, qui, à être mis en structures, perdent et leur pouvoir d'évocation et leur effet. Par exemple, le meurtre du Père, selon Freud, peut être considéré comme une variante mythique de la causalité, mais sa réalité perdue ne fait pas de doute. Au contraire, pour Lévi-Strauss, tout, devenu mythe — et tout peut devenir mythe —, perd en réalité effective, et, décodé par l'ethnologue, l'événement n'existe plus, inséré dans une structure énoncée. C'est dire qu'il se perd doublement, alors que pour Freud sa trace est inéluctable et ineffaçable.

7. Canon

Pour comprendre l'emprunt fait à Marx et à Freud, il faut se référer à un autre modèle, la *géologie*. On voit alors que la géologie fournit un modèle à tous les modèles. Suivons de près le texte qui introduit le passage essentiel de la sensibilité à ses modèles rationnels :

« Cette évolution intellectuelle, que j'ai subie de concert avec d'autres hommes de ma génération, se colorait toutefois d'une nuance particulière, en raison de l'intense curiosité qui, dès l'enfance, m'avait poussé vers la géologie ; je range encore parmi mes plus chers souvenirs, moins telle équipée dans une zone inconnue du Brésil central, que la poursuite au flanc d'un causse languedocien de la ligne de contact entre deux couches géologiques. Il s'agit là de bien autre chose que d'une promenade ou d'une simple exploration de l'espace : cette quête incohérente, pour un observateur non prévenu, offre à mes yeux l'image même de la connaissance,

des difficultés qu'elle oppose, des joies qu'on peut en espérer.

» Tout paysage se présente d'abord comme un immense désordre qui laisse libre de choisir le sens qu'on préfère lui donner. Mais, au-delà des spéculations agricoles, des accidents géographiques, des avatars de l'histoire et de la préhistoire, le sens auguste entre tous n'est-il pas celui qui précède, commande et, dans une large mesure, explique les autres ? Cette ligne pâle et brouillée, cette différence souvent imperceptible dans la forme et la consistance des débris rocheux témoignent que là où je vois aujourd'hui un terroir aride, deux océans se sont jadis succédé. Suivant à la trace les preuves de leur stagnation millénaire et franchissant tous les obstacles — parois abruptes, éboulements, broussailles, cultures —, indifférent aux sentiers comme aux barrières, on paraît agir à contresens. Or, cette insubordination a pour seul but de recouvrer un maître-sens, obscur sans doute, mais dont chacun des autres est la transposition partielle ou déformée.

» Que le miracle se produise, comme il arrive parfois ; que, de part et d'autre de la secrète fêlure, surgissent côte à côte deux vertes plantes d'espèces différentes, dont chacune a choisi le sol le plus propice ; et qu'au même moment se devinent dans la roche deux ammonites aux involutions inégalement compliquées, attestant à leur manière un écart de quelques dizaines de millénaires : soudain l'espace et le temps se confondent ; la diversité vivante de l'instant juxtapose et perpétue les âges. La pensée et la sensibilité accèdent à une dimension nouvelle où chaque goutte de sueur, chaque flexion musculaire, chaque halètement deviennent autant de symboles d'une histoire dont mon corps reproduit le mouvement propre en même temps que ma pensée en embrasse la signification. Je me sens baigné par une intelligibilité plus dense, au sein de laquelle les siècles et les lieues se répondent et parlent des langages enfin réconciliés.

» Quand je connus les théories de Freud, elles m'apparurent tout naturellement comme l'application à l'homme individuel d'une méthode dont la géologie représentait le canon. Dans les deux cas, le chercheur est placé d'emblée devant des phénomènes en apparence impénétrables ; dans les deux cas il doit, pour inventorier

et jauger les éléments d'une situation complexe, mettre en œuvre des qualités de finesse : sensibilité, flair et goût. Et pourtant, l'ordre, qui s'introduit dans un ensemble au premier abord incohérent, n'est ni contingent ni arbitraire. A la différence de l'histoire des historiens, celle du géologue comme celle du psychanalyste cherche à projeter dans le temps, un peu à la manière d'un tableau vivant, certaines propriétés fondamentales de l'univers physique ou psychique. Je viens de parler de tableau vivant ; en effet le jeu des "proverbes en action" fournit l'image naïve d'une entreprise consistant à interpréter chaque geste comme le déroulement dans la durée de certaines vérités intemporelles, dont les proverbes tentent de restituer l'aspect concret sur le plan moral, mais qui, dans d'autres domaines, s'appellent exactement des lois. Dans tous ces cas, une sollicitation de la curiosité esthétique permet d'accéder de plain-pied à la connaissance.

» Vers ma dix-septième année, j'avais été initié au marxisme par un jeune socialiste belge, connu en vacances et qui est aujourd'hui ambassadeur de son pays à l'étranger. La lecture de Marx m'avait d'autant plus transporté que je prenais pour la première fois contact, à travers cette grande pensée, avec le courant philosophique qui va de Kant à Hegel : tout un monde m'était révélé. Depuis lors, cette ferveur ne s'est jamais démentie et je m'applique rarement à débrouiller un problème de sociologie ou d'ethnologie sans avoir, au préalable, vivifié ma réflexion par quelques pages du *18 Brumaire de Louis Bonaparte* ou de la *Critique de l'économie politique.* Il ne s'agit d'ailleurs pas de savoir si Marx a justement prévu tel ou tel développement de l'histoire. A la suite de Rousseau, et sous une forme qui me paraît décisive, Marx a enseigné que la science sociale ne se bâtit pas plus sur le plan des événements que la physique à partir des données de la sensibilité : le but est de construire un modèle, d'étudier ses propriétés et les différentes manières dont il réagit au laboratoire, pour appliquer ensuite ces observations à l'interprétation de ce qui se passe empiriquement et qui peut être fort éloigné des prévisions.

» A un niveau différent de la réalité, le marxisme me semblait procéder de la même façon que la géologie et la psychanalyse entendue au sens que lui avait donné son

fondateur : tous trois démontrent que comprendre consiste à réduire un type de réalité à un autre ; que la réalité vraie n'est jamais la plus manifeste ; et que la nature du vrai transparaît déjà dans le soin qu'il met à se dérober. Dans tous les cas, le même problème se pose, qui est celui du rapport entre le sensible et le rationnel et le but cherché est le même : une sorte de *super-rationalisme* visant à intégrer le premier au second sans rien sacrifier de ses propriétés[28]. »

C'est à l'envers que nous souhaitons lire ce texte : car c'est en conclusion que l'on retrouve la disparition d'un foyer vrai et moteur de ses manifestations, au profit des structures que le sujet se donne. Si « comprendre consiste à réduire un type de réalité à un autre », alors le modèle devient légitime, car il peut s'agir de reconstruire le monde « en laboratoire ». Reconstruire le monde, mais non sans réminiscences de la perception sensible : nous remarquons ici explicitement un aspect platonicien de la pensée de Lévi-Strauss — ou plus généralement idéaliste. C'est pourquoi la vision d'un causse, la perception désespérée des limites, aboutit à une sensibilité d'un type différent, sensibilité aux structures, qui prouve la perte du *maître-sens.* Marx, Freud ont cherché le maître-sens à travers ses déformations : la géologie en donne l'image et la perception dans l'espace.

Nous sommes à même de saisir la genèse en écriture du structuralisme, empirisme véritable en même temps qu'idéalisme ; nous sommes en présence d'une *théorie de la sensibilité* : de Rousseau à Freud en passant par la musique, c'est d'un *art de vivre avec son corps* qu'il s'agit.

« Entre le marxisme et la psychanalyse qui sont des sciences humaines à perspective sociale pour l'une, individuelle pour l'autre, et la géologie, science physique — mais aussi mère et nourrice de l'histoire, à la fois par sa méthode et par son objet —, l'ethnographie s'établit spontanément dans son royaume : car cette humanité, que nous envisageons sans autres limitations que celles de l'espace, affecte d'un nouveau sens les transformations du globe terrestre que l'histoire géologique a léguées : indissoluble travail qui se poursuit au cours des

millénaires, dans l'œuvre de sociétés anonymes comme les forces telluriques et la pensée d'individus qui offrent à l'attention du psychologue autant de cas particuliers. L'ethnographie m'apporte une satisfaction intellectuelle : comme histoire qui rejoint par ses deux extrémités celle du monde et la mienne, elle dévoile du même coup leur commune raison. Me proposant d'étudier l'homme, elle m'affranchit du doute car elle considère en lui ces différences et ces changements qui ont un sens pour tous les hommes à l'exclusion de ceux, propres à une seule civilisation, qui se dissoudraient si l'on choisissait de rester en dehors. Enfin, elle tranquillise cet appétit inquiet et destructeur dont j'ai parlé, en garantissant à ma réflexion une matière pratiquement inépuisable, fournie par la diversité des mœurs, des coutumes et des institutions. Elle réconcilie mon caractère et ma vie[29]. »

2. Architectonique

Tout a rapport avec le totem[1].

1. « La discontinuité ultime du réel[2] »

La construction du système de Lévi-Strauss se déploie au mieux de sa forme complète dans l'ensemble formé par *La Pensée sauvage* et *Le Totémisme aujourd'hui*, celui-ci constituant, de l'aveu de l'auteur, l'introduction et le complément de celui-là. Non que les ouvrages qui suivent, et en particulier les *Mythologiques*, n'achèvent pas le système ; mais c'est là que pour la première fois, ces latences conceptuelles que nous avons pu rétrospectivement déceler, s'organisent en repérage personnel : la pensée de Lévi-Strauss devient spécifique, irremplaçable. Elle se marque d'une double postulation, tributaire d'un déterminisme rigoureux dans son idéalisme, comme la filiation à Mauss et Freud nous l'a déjà fait sentir : il n'y a pas différents modes de conceptualisation, tel est le premier postulat, en particulier entre la pensée primitive et la pensée scientifique moderne, mais il faut poser d'emblée que ceci n'est qu'un cas particulier dû à l'objet d'où part la réflexion de Lévi-Strauss, le terrain conceptuel délimité par l'ethnologie : « Peut-être découvrirons-nous un jour que la même logique est à l'œuvre dans la pensée mythique et dans la pensée scientifique et que l'homme a toujours pensé aussi bien[3]. » C'est à vérifier cette hypothèse que Lévi-Strauss s'emploie dans la série des *Mythologiques*, démontrant par surenchère que la même logique est aussi à l'œuvre dans la musique, la morale, en bref dans la plupart des formes de la vie sociale. « L'uni-

vers est objet de pensée[4] » : telle pourrait être la formulation de ce qui s'en déduit : rien n'est offert à la subjectivité de l'individu collectif qui ne soit pris dans une « prolifération conceptuelle[5] » et donc qui ne puisse être à son tour l'objet d'une mise en système. Le modèle, la preuve et l'origine de cette architectonique est, comme pour Freud, le *totémisme*. Pour que nul n'en ignore, c'est le rappel de ce postulat que Lévi-Strauss place en exergue de *Le Totémisme aujourd'hui* : « ... les lois logiques qui finalement gouvernent le monde intellectuel, sont, de leur nature, essentiellement invariables et communes, non seulement à tous les temps et à tous les lieux, mais aussi à tous les sujets quelconques, sans aucune distinction même entre ceux que nous appelons réels et chimériques : elles s'observent, au fond, jusque dans les songes[6]... ». Or, l'objet de ce livre est de démontrer que le totémisme, nous l'avons vu, n'a d'autre existence que projective : c'est un découpage du réel, spécifique et dosé d'une finalité conciliante, et, en le transformant en exemple du fonctionnement de la pensée, Lévi-Strauss invite à penser que toute réalité scientifique est projective de l'entendement sur un réel hétérogène qui lui échappe tout en le motivant affectivement. Telle est bien la conclusion qui se dégage des dernières phrases de ce livre : « Le prétendu totémisme relève de l'entendement, et les exigences auxquelles il répond, la manière dont il cherche à les satisfaire, sont d'abord d'ordre intellectuel. En ce sens, il n'a rien d'archaïque ou de lointain. Son image est projetée, non reçue ; elle ne tient pas sa substance du dehors. Car, si l'illusion recouvre une parcelle de vérité, celle-ci n'est pas hors de nous, mais en nous[7]. »

Il faut relire ce texte. Chacune des expressions qui y sont employées peuvent, « au degré de perfection près », dirait Leibniz, s'appliquer à tout objet de pensée, c'est-à-dire, comme nous l'avons vu, à tout l'univers, si celui-ci est objet de pensée. Le totémisme est *prétendu*, comme toute réalité : prétendue telle par un sujet prisonnier de son illusoire entendement. Cette prétention de l'entendement est le fondement de la morale de Lévi-Strauss, morale de la désillusion, éthique de la contemplation d'un réel qui, enfin, ne serait plus objet de pensée, mais de *regard*. Il faudrait savoir retrouver le sens ambivalent du verbe anglais : « to pretend », qui veut

aussi dire « mentir ». L'entendement quand il décrit le réel comme tel, mais il ne sait que mentir, et Lévi-Strauss se retrouve, tel Épiménide le Crétois, celui qui dit « je mens », pris au piège du redoublement du langage sur sa propre falsification. A la lettre, il ne sait que dire ; mieux vaut donc se taire, et ainsi s'engendre l'*éthique* du silence dont nous reparlerons. Revenons cependant au texte. « Les exigences auxquelles il répond » « sont d'abord d'ordre intellectuel » ; ainsi est une fois de plus refoulée hors du champ de la pensée l'affectivité, qui du même coup trouve sa finalité propre et son extension maximale en dehors de l'emploi du temps de l'intellectuel : essentielle dichotomie entre l'affectif et le penser qui conditionne le système, sans doute à l'insu de Lévi-Strauss lui-même. Enfin, il devient clair que la pensée, structurant le réel, et depuis toujours « aussi bien », ne peut avoir changé que par des brisures hasardeuses et cataclysmiques. Il n'y a pas de progrès, et surtout pas de progrès historique. L'histoire conçue comme continuité progressive est inconciliable avec la pérennité de la production conceptuelle combinatoire : le discontinu gère donc l'histoire, sous sa forme la plus abrupte, la faisant disparaître, comme ces univers mythiques dont Boas décrit l'affaissement, et la continuité gère la combinatoire interne des systèmes. Hors de nous, c'est l'incontrôlable et absurde extériorité du hasard ; en nous, c'est la rigoureuse et non moins incontrôlable intériorité de la structure. Aucun passage n'est possible entre la discontinuité extérieure et la continuité intérieure : à cet égard, le système de Lévi-Strauss se présente comme une *anti-dialectique*.

Projection combinatoire de concepts essentiellement inadéquats à un réel impensable, la structuration de la pensée, si elle n'admet pas de penser l'histoire, a cependant une histoire propre. Car il lui arrive quelque chose, qui est de dégénérer. C'est l'histoire de toute structure, qu'il faut suivre dans son déroulement crépusculaire, — et dont les *Mythologiques* fournissent une exemplaire illustration.

2. La dichotomie et la médiation

L'analogie

« Le principe logique est de toujours pouvoir opposer des termes qu'un appauvrissement préalable de la totalité empirique permet de concevoir comme distincts[8]. » Telle est l'origine de la dichotomie : elle provient d'un débordement de réalité, qu'il faut poser avant de l'opposer, et qu'il faut savoir perdre dès l'instant qu'on peut lui superposer une structure. C'est le divers de la nature qui suscite la faculté taxinomique, et c'est sans doute par là qu'elle peut se renouveler, encore que la nouveauté soit contradictoire avec la notion même de combinatoire. De ce point de vue, l'ethnologue est défavorisé par rapport au botaniste, lui qui se donne comme objet les sociétés humaines, c'est-à-dire la culture : car la nature a le privilège de la diversité la plus grande. Aussi bien les classifications totémiques tissent entre l'homme et les espèces animales les combinatoires de la diversité : l'inacceptable, c'est l'inclassable. C'est ici que se découvre l'efficacité de la mise en structure ; l'inclassable, le désordre relèvent du mal et par là même font mal : ainsi les douleurs de la parturiente sont-elles intolérables tant que le chaman ne vient pas les intégrer à l'ordre subjectif — en même temps collectif — de la femme par son verbe mythique : « ... Ce qu'elle n'accepte pas, ce sont des douleurs incohérentes et arbitraires, qui, elles, constituent un élément étranger à son système, mais que, par l'appel au mythe, le chaman va replacer dans un ensemble où tout se tient[9]. » Le principe du chamanisme, comme de toute chefferie, le principe de tout pouvoir, réside dans la mise en cadre de l'élément inclassable : il y a là une matrice pour une théorie du phénomène politique, que Lévi-Strauss semble avoir occultée, de même que la théorie de l'histoire.

En fait, le principe de l'efficacité symbolique recèle un ancrage beaucoup plus profond dans le système, relevant d'un matérialisme biologique latent, que Lévi-Strauss emploie avec une extrême prudence, accompagnée de conditionnel : « L'efficacité symbolique consisterait précisément dans "cette propriété inductrice" que posséderaient les unes par rapport aux autres, des structures for-

mellement homologues pouvant s'édifier, avec des matériaux différents, aux différents étages du vivant : processus organiques, psychisme inconscient, pensée réfléchie[10]. »

S'il en était ainsi, si un élément matériel servait de support aux différentes formes de la structure, l'œuvre de Lévi-Strauss offrirait une surprenante ressemblance avec celle de Leibniz. L'un et l'autre systèmes constatent comme une évidence l'irréductible diversité du réel — que Leibniz qualifie de « vividum et multiplex » —, et la nécessité de l'appauvrir pour en parler : la théorie des petites perceptions donne l'une des conditions de possibilité pour une organisation perceptive et langagière du réel, sous peine de se perdre en lui dans un trop-plein de diversité ; la notion de seuil perceptif trouve son analogue dans la structure elle-même, réductrice de ce qui, dans le réel, échappe, ne serait-ce que par la multiplicité des possibilités combinatoires qu'elle ne réalise pas. Enfin, l'un et l'autre systèmes sont des théories de l'*analogie,* et le développement de la structure tel que le décrit Lévi-Strauss relève de ce que Leibniz appelle l'expression : rapport entre la chose et l'idée, rapport qui n'a pas besoin d'être de similitude, mais qui se soumet à des distorsions réglées. Or, ce qui spécifie une telle causalité, c'est qu'elle suppose une cause absolue immanente au système : le monde exprime Dieu. Le sujet qui met en place les réseaux de structures tient la place de Dieu, comme producteur de structures : « Et si l'on demande à quel ultime signifié renvoient ces significations qui se signifient l'une l'autre, mais dont il faut bien qu'en fin de compte et toutes ensemble, elles se rapportent à quelque chose, l'unique réponse que suggère ce livre est que les mythes signifient l'esprit, qui les élabore au moyen du monde dont il fait lui-même partie. Ainsi peuvent être simultanément engendrés les mythes eux-mêmes par l'esprit qui les cause, et par les mythes, une image du monde déjà inscrite dans l'architecture de l'esprit[11]. » Mais précisément, si le sujet occupe la place d'un dieu unique, c'est encore le monothéisme qui en souffre.

L'appauvrissement du réel commence par une perception des *écarts différentiels* entre des éléments. C'est là la forme qui, de distorsion en distorsion, engendrera tout au long de ses transformations, sa propre disparition. Là se joue la combinatoire et s'effectue du même coup la dichotomie. Ainsi l'établissement des relations se fait par couplage : « Les relations peuvent être en effet, sensibles (marques corporelles de l'abeille et du python) ou intelligibles (fonction fabricatrice, comme trait commun à l'abeille et au charpentier) : le même animal, l'abeille, fonctionne, si l'on peut dire, dans deux cultures à des niveaux d'abstraction différents. La relation peut être également proche ou lointaine, synchronique ou diachronique (rapport entre écureuil et cèdre d'une part, et d'autre part, entre potière et empreinte de l'éléphant[12])... » Les relations différentielles sont multiples et le travail de lecture du structuraliste revient à le réduire à *une* opposition générique. On peut donner deux modèles de référence : la dichotomie nature/culture d'une part ; la dichotomie structure/événement d'autre part. Faire le lien entre les deux serait construire une théorie de l'histoire, car ce serait donner un statut générique au franchissement de la nature par la culture ; ce serait aussi annuler l'effort de Lévi-Strauss qui pose cette dichotomie première comme effet de culture : comme pour le totémisme, toutes les oppositions de la structure sont projectives du réel et ne sauraient en décrire la réalité. Si bien qu'une autre dichotomie conditionne les deux autres, celle précisément qui les oppose, qui oppose l'ensemble nature/culture à l'ensemble structure/événement, rendant impossible à un individu de vivre l'histoire de son destin subjectif autrement que dans une homothétie à sa collectivité : ou au contraire, dans une situation inverse, à l'opposé de sa culture, ce qui est la position même de l'ethnologue.

Quant à l'opposition nature/culture, elle se présente comme l'axe directeur de toute acculturation : elle règle la démarche des *Structures élémentaires de la parenté*. Cependant, dans la préface à la deuxième édition, Lévi-Strauss marque bien le décalage qui sépare le début de sa recherche de ce qu'il écrit au temps des *Mythologiques* : « Je me proposais de tracer la ligne de démarcation entre

les deux ordres... » Tout se passe comme si la description des systèmes d'opposition avait fait disparaître la notion de réel naturel. Ce qui demeure en question, c'est cependant la spécificité de la culture, ou encore la qualification humaine comme telle. Pour Lévi-Strauss, le même terme y répond toujours : *l'alliance.* « La prohibition de l'inceste constitue une certaine forme — et même des formes très diverses — d'intervention. Mais avant toute chose elle est intervention ; plus exactement encore, elle est : l'Intervention[13]. » C'est là le seul critère discriminant entre les faits de nature et les faits de culture : « Aucune analyse réelle ne permet de saisir le point du passage entre les faits de nature et les faits de culture... Partout où la *règle* se manifeste, nous savons avec certitude être à l'étage de la culture[14]. » Les *Mythologiques* donnent la même réponse, décrivant le procès qui va de la constitution de la culture — *Le Cru et le Cuit* — à sa consolidation réglée — *L'Origine des manières de table* — en passant par le menaçant intervalle du désordre naturel et féminin tout ensemble — *Du Miel aux Cendres.* L'alliance y est bien encore ce qui qualifie l'homme et l'échange des femmes demeure l'élément constitutif de toute culture : seules changent les conséquences éthiques. La fin des *Structures* montre l'alliance comme palliatif d'une perte d'affect, et gardant ferveur et mystère ; les *Mythologiques* décrivent le même phénomène objectif, mais l'alliance, dangereuse, doit être compensée par la nécessaire et répressive éducation des femmes. La « fille folle de miel[15] », fille mal élevée par essence, qui ne sait ni différer la consommation du miel ni se marier, est une menace permanente pour l'homme : la féminité peut toujours retourner à la nature et déborder les fragiles contours culturels ; car le miel, c'est l'élément naturel, au point que, par sa concentration enivrante, sous sa forme liquide il parvient à une sorte de surnature, le plus que cru. De là vient la nécessité d'une fête qui neutralise son vertigineux pouvoir. C'est cette fête que la fille mal élevée ne respecte pas ; mais en fait, la menace féminine correspond à une menace *cosmique*, puis *logique.* Tout système d'oppositions duelles comporte en lui-même la source de ses médiations, mais ces médiations elles-mêmes précipitent la décroissance logique de l'opposition originelle, devenue inopérante. Ce cycle essentiel est métaphorique de lui-même, si bien que la féminité lui

convient comme référent : on ne saurait dire si elle est le point de départ réel entre nature et culture, ou si elle est expression mythique d'une forme logique.

La torsion

L'éducation, l'alliance sont des formes de la médiation, procès impliqué dans le terme même de dichotomie. Aussi bien les formes totémiques sont-elles du ressort d'un opérateur analogique, ensemble des modalités expressives. Tel est l'*opérateur totémique* : « L'ensemble constitue donc une sorte d'appareil conceptuel, qui filtre l'unité à travers la multiplicité, la multiplicité à travers l'unité, la diversité à travers l'identité et l'identité à travers la diversité. Doté d'une extension théoriquement illimitée dans son niveau médian, il se contracte (ou s'épanouit) en pure compréhension à ses deux sommets, mais sous des formes symétriques et inverses l'une de l'autre, et non sans subir une sorte de torsion[16]. » Les termes médiateurs, s'ils peuvent être perçus comme tels au moment où la structure s'élabore, disparaissent au profit des relations que la mise en structures fait jouer. Ainsi l'animal-totem, qui dans une perception empirique se définit par ses caractères sensibles — velu, griffu, poilu — devient au cours de l'analyse un élément de l'opérateur : « ... l'animal apparaît comme un outil conceptuel aux multiples possibilités[17]... ». C'est pourquoi la progression des *Mythologiques* est exemplaire : passant d'une logique des qualités sensibles, perception première, à une logique des formes, puis à une logique des propositions de type relationnel. De ce fait, c'est la médiation elle-même qui devient l'objet de structuration, et l'opérateur — mythique en l'occurrence — établit une typologie des médiations, ou encore une structure des structures. Ainsi, dans les mythes du voyage en pirogue de la lune et du soleil, la pirogue sert de médiation entre la conjonction que constitue le jour, entre ciel et terre, et la disjonction.

À propos de l'opérateur totémique, Lévi-Strauss emploie le terme de *torsion* ; à propos de la logique propositionnelle, celui de *spirale*. L'un et l'autre termes induisent l'image du pendule de torsion, qui entraîne le seul mouvement temporel possible : mouvement périodique. Ceci introduit à l'histoire interne de la structure,

c'est-à-dire à sa déchéance : comme dans le cas d'un pendule de torsion, le mouvement de la structure s'arrête.

3. Inertie et indifférence

« Intelligible au départ, la structure atteint, en se ramifiant, une sorte d'inertie ou d'indifférence logique. » La structure se compare assez bien à un arbre : si l'on peut avec certitude déterminer la verticale du tronc, si l'on peut encore fixer les relations aux branches maîtresses, pour les petites branches, on est réduit à l'indétermination. Soyons attentifs à une autre métaphore d'arbre, celle qu'emploie Hegel pour qualifier l'organicité de la dialectique. Or, ce qui diffère, c'est que pour Hegel l'ultime rameau du sommet est relié à sa racine par le même sens, alors que pour Lévi-Strauss il le perd en se ramifiant : ainsi, c'est la notion même de *sens* qui se trouve compromise. Pour le dialecticien, le sens ne saurait se perdre, s'effectuant à mesure que le progrès avance ; pour le structuraliste, la mise en structure possède une « efficacité intrinsèque » : elle effectue la déperdition progressive du sens ; seule la perception empirique sait qu'il y a du sens. Plus la mise en structure progresse sous la forme de mise en relations, et plus le sens qui s'attache à un terme concret comme tel disparaît : l'extension appauvrit la compréhension — sous condition d'entendre par compréhension l'insolite du percept pas encore intégré, et par extension la somme de toutes les relations auxquelles l'insolite peut se relier.

C'est encore à une dégénérescence que nous assistons avec le tome II des *Mythologiques*. Où se retrouve le même mouvement qui fait se renouveler le monde à la fin de la Tétralogie wagnérienne ; les dieux morts, l'ordre humain s'instaure ; de même la fonction du tabac rééquilibre la nature compromise par le miel. Mais l'histoire de la structure n'est pas terminée pour autant, et le sens se perd de façon irrémédiable, du fait même que ses cloisonnements sont mieux réglés. L'entropie, principe de la théorie de l'information, et métaphore de la dégradation, fonctionne quand la série uniforme remplace les oppositions différentielles propres à un premier appauvrissement du réel. Autrement dit, quand un terme inconnu ne peut plus s'intégrer.

« Nous sommes parvenus à isoler l'ensemble (...) au terme d'une longue série de transformations dont le point de départ théorique... se trouvait dans des mythes sur l'origine de certaines constellations. De ces constellations, nous avons passé à d'autres, puis à des symboles logiques de constellations sans existence réelle, enfin au soleil et à la lune. Dans les mythes, cette progression s'accompagne d'une autre qui se produit dans le même ordre, depuis la notion d'une périodicité longue : mensuelle ou quotidienne, qui s'opposent entre elles comme les constellations s'opposent à la lune, formant les pôles entre lesquels, pour les raisons que nous avons dites, le soleil occupe une place intermédiaire et exerce une fonction ambiguë. Or, quelque chose d'irréversible se passe, pendant qu'une même substance narrative subit cette série d'opérations : comme le linge tordu et retordu par une lavandière pour exprimer l'eau qu'il contient, la matière mythique laisse progressivement fuir ses principes internes d'organisation. Son contenu structurel se dissipe. Au lieu des transformations vigoureuses du début, on n'observe plus à la fin que des transformations exténuées. Ce phénomène nous était déjà apparu dans le passage du réel au symbolique, puis à l'imaginaire, et il se manifeste maintenant de deux autres façons : les codes sociologique, astronomique et anatomique qu'on avait vus fonctionner au grand jour passent désormais à l'état latent ; et la structure se dégrade en sérialité. Cette dégradation commence quand des structures d'opposition font place à des structures de réduplication : épisodes successifs, mais tous fondus dans le même moule. Et elle s'achève au moment où la réduplication elle-même tient lieu de structure. Forme d'une forme, elle recueille le dernier murmure de la structure expirante. N'ayant plus rien à dire ou si peu, le mythe ne dure qu'à condition de se répéter[18]. »

Telle est bien en effet l'*indifférence* : moment où les écarts différentiels qui sont à l'origine de la structuration ne peuvent que se répéter eux-mêmes. Plus qu'une perte du sens, c'est une perte du *temps* ; la structure d'elle-même se refuse l'histoire comme développement dialectique ; mais à la fin de sa propre histoire, avec la répétition sans changement, le retour à l'identité si redoutée

est effectué. Il est bien temps en effet, comme il est dit à la dernière page de *Tristes Tropiques*, de se déprendre : non du monde extérieur, mais de soi-même, de l'identique terrifiant : « Épouser et manger, c'est tout un. »

4. « La marque, impossible à méconnaître, de l'événement[19]... »

On peut rendre compte de cette histoire régressive par l'opposition structure/événement, qui permet par ailleurs de comprendre et l'art, et le développement de l'humanité, phénomènes étrangers à la structure. Non certes qu'ils n'y entrent pas : ainsi le processus artistique consiste entièrement dans l'intégration d'une contingence événementielle. De ce point de vue, mythe et art travaillent sur le même canevas, en ordre inverse : « l'art procède donc à partir d'un ensemble : (objet + événement) et va à la découverte de sa structure ; le mythe part d'une structure, au moyen de laquelle il entreprend la *construction* d'un ensemble : (objet + événement)[20]. » Cette similitude rend compte de la pérennité de l'émotion esthétique : quand le sens, réduit par l'analyse, n'a pas de pouvoir, reste l'émotion que suscite le verbe. Lorsque l'événement n'est plus possible, lorsque la structure s'est ramifiée au point de le rendre impossible, le cycle est fermé ; s'il y a cycle, l'événement dans sa contingence ou répète un modèle déjà existant, ou anticipe ce modèle. Ainsi se trouve réduite à son pouvoir minimal la notion de changement. L'image du cycle se trouve déjà présente dans *Tristes Tropiques* : « Au terme de quatre ou cinq mille ans d'histoire, on se plaît à imaginer qu'un cycle s'est bouclé : que la civilisation urbaine, industrielle, bourgeoise, inaugurée par les villes de l'Indus, n'était pas si différente dans son inspiration profonde de celle destinée, après une longue involution dans la chrysalide européenne, à atteindre la plénitude de l'autre côté de l'Atlantique. Quand il était encore jeune, le plus Ancien Monde esquissait déjà le visage du Nouveau[21]. » Ainsi, comme dans le cas du développement de l'histoire dans la pensée hégélienne, le temps est à la fois historique et géographique, et la rondeur terrestre reflète la circularité mythique. Mais le cycle de référence se trouve dans le retournement de la dichotomie nature/culture : « Le but

ultime des sciences humaines n'est pas de constituer l'homme mais de le dissoudre[22]. » C'est là le propre de la raison analytique, à la différence de la raison dialectique, de défaire les nœuds de cette dernière, et en particulier de réduire l'humain au non-humain. Alors s'esquisse une hiérarchie des sciences dont les sciences humaines constituent une première étape, cédant le pas devant les sciences exactes et naturelles qui ont pour fonction « de réintégrer la culture dans la nature, et finalement la vie dans l'ensemble de ses conditions physico-chimiques[23] ». Ce retour à la matière comme degré zéro de la culture correspond au mouvement par lequel le langage, défait par la structure, conduit à son annulation, au silence. En définitive, si l'opposition nature/culture est d'ordre culturel, ou encore « méthodologique », elle est en dernière analyse un fait de nature : tout est nature pour finir. C'est en ce sens qu'on peut corriger l'affirmation de Paul Ricœur selon laquelle le système de Lévi-Strauss serait un « kantisme sans sujet transcendantal » pour y substituer la formule de notre auteur : *matérialiste transcendantal,* puisque, en effet, la matière est l'objet déterminant de la production culturelle. Il demeure que le sujet est perdant : dans la structure, qu'elle soit de culture ou en voie de réintégration dans la nature, il n'est que le *passeur,* comme celui qui, dans la pirogue, tient à distance la Lune et le Soleil.

5. Codes et médiations

L'anthropologie, définie comme une « théorie générale des rapports », rend difficile l'isolement d'un domaine spécifique. A l'intérieur du « fait social total » (Mauss), toute circonscription devient en droit irréelle[24]. C'est pourtant dans le processus de découpage que l'esprit taxinomique de Lévi-Strauss se découvre le mieux, ainsi que le fonctionnement analogique de sa pensée. Les *Mythologiques* mettent en corrélation différents niveaux de médiations entre Nature et Culture : ces niveaux sont appelés des codages, et le principe de l'analyse mythique réside dans la circulation d'un code à l'autre. Ainsi le miel, essentiellement ambigu, trouve son analogue dans d'autres ambiguïtés : « Dans la pensée indigène, l'idée du miel recouvre toutes sortes d'équivoques. D'abord, au

titre de mets naturellement "cuisinés" ; puis en raison de ses propriétés qui le font doux ou aigre, sain ou toxique ; enfin, parce qu'il peut être consommé frais ou fermenté. » Nous avons vu comment ce corps qui rayonne l'ambiguïté par toutes ces facettes, se reflète lui-même dans d'autres corps pareillement ambigus : la constellation des Pléiades, alternativement mâle et femelle, nourricière et mortifère ; la sarigue, mère puante ; et la femme elle-même, dont on n'est jamais sûr qu'elle demeurera bonne mère et épouse fidèle, puisqu'on risque de la voir se changer en ogresse lubrique et meurtrière, à moins de la réduire à la condition de vierge cloîtrée[25]. La même relation polyvalente unit trois codages : culinaire, astronomique, familial. Avec le codage des bruits, l'homothétie entre la musique et le mythe se trouve dessinée la configuration mythique de l'univers des *Mythologiques*. Ces quatre modalités de code nous réfèrent à la logique des qualités sensibles : surfaces où la vie s'enracine. Rien n'est plus profond que la saveur de l'aliment, tout autant que la cuisine d'une société ; la délectation verbale avec laquelle Lévi-Strauss décrit la saveur particulière des miels amérindiens doit rappeler la savante analyse du parfum de tabac dans *La Pensée sauvage*, et les menus baroques de *Tristes Tropiques* : goût délectable des vers blancs, perroquet au whisky, etc. Cette permanence du sapide marque l'indice structural de tout élément quotidien sensible : rien n'y est ineffable, et cependant la fable a pour effet d'en détériorer la valeur. En ce sens, le structuraliste se doit d'être gourmand, c'est là sa première leçon de morale et de maintien : en même temps, il doit savoir que sa gourmandise est le fruit d'une histoire qu'il contribue à faire avancer.

Le code astronomique permet le principe même de la circulation métaphoriquement temporelle du fait de l'alternance jour/nuit, et réellement géographique : c'est à travers la géographie des constellations que s'établit la répartition spatiale des aires mythiques. Astronomique, la terre des mythes obéit à la courbe et à la périodicité, cependant que sont unis par les corrélations le bruit, l'alternance saisonnière et les cuisines. En fait, s'il est moins apparent ici qu'avant, c'est le code parental qui forme le quadrillage et la référence. Mais c'est là l'équivoque de ce système en forme d'oignon, comme Lévi-

Strauss le dit lui-même : il perd son centre en pelures successives, sans noyau : car il est indécidable de savoir si les structures de parenté sont déterminantes des autres codes ou bien s'ils sont un code entre autres. Étudier les systèmes de médiations entraîne la question : où est le réel ? A n'être plus constituante, la démarcation nature/culture n'est plus légiférante, et, pour réglé qu'il soit, c'est le vertige qui devient la loi structurale. On a parfois, à lire les *Mythologiques,* la sensation d'être pris dans un mirage, une série de miroirs sans objet réel et tout empli cependant de reflets.

L'un des premiers codages mis en évidence par Lévi-Strauss a été l'espace : lieu où se traduit l'organisation de la société, soit sous sa forme géographique — structure du village bororo —, soit dans les peintures faciales, géographie intime, parures des Caduveos. Espace et temps ; catégories par lesquelles la philosophie a toujours vu les axes constitutifs de toute perception du monde. Le temps : nous les trouverons dans les structures de l'art, plastique ou musical. C'est à travers l'espace et le temps que la contradiction se fait jour, dans *Tristes Tropiques,* pour être ensuite réduite par la structuration analogique ; au départ de sa démarche, la géographie d'un village, et le tatouage géométrique ont, par leur statut de représentation, fonction de médiation entre des structures contradictoires, incompatibles entre elles, invivables sans les formes mythiques de l'imaginaire. En produisant des systèmes de plus en plus riches en médiations, Lévi-Strauss montre combien les hommes sont ingénieux à rendre la vie quotidienne possible, de rude et cruelle qu'elle est du fait de la nature et de l'égarement des femmes ; en même temps, il se trouve confronté à une double conséquence : d'une part, si l'ethnologue décrit les modes de vie des autres cultures, la vie pour lui ne peut plus être quotidienne sans effort pour surmonter ce qu'il sait ignorer ; d'autre part, à force de savoir-vivre, les contradictions ne s'aperçoivent plus, et c'est la leçon des mythes que de produire une morale de la résignation.

6. Caches

« L'espace est une société de lieux-dits[26]. » On ne peut comprendre cette phrase que si on la réfère aux proces-

sus de totémisation ou de nomination qui posent des noms propres sur des portions de terrain : du même coup, on l'articule aux systèmes de parenté d'une part, à l'organisation religieuse d'autre part. Figuration résolument anthropomorphique : non seulement le cadre de la représentation est social, mais l'espace est une société, un ensemble d'éléments reliés par des relations parentales. On parle d'espace comme on parle des hommes, comme on parle de la nature : d'une chevelure comme d'une végétation, d'un corps comme d'une alternance de plaines et de collines. Lévi-Strauss procède à cet entrecroisement métaphorique : « Il n'y avait plus de rivière, il n'y avait plus de berges, mais un dédale de bouquets rafraîchis par le courant, tandis que le sol croissait à même l'écume. Cette amitié entre les éléments s'étendait jusqu'aux êtres[27]. » Langage pour parler de la nature, telle que le sujet épris de sa propre nostalgie la perçoit projectivement.

Du moins est-ce là l'issue cultivée : car ce qui se découvre avec l'expérience que fait l'ethnologue des Bororos, c'est que tout langage sur l'espace est métaphorique : c'est là le début d'une métaphorisation générale du système. Ainsi, l'organisation spatiale du village bororo est-elle adéquate à une structure mythique consciente, à côté de la structure inconsciente qu'il appartient à l'ethnologue de construire par déduction. Structure consciente : clivage entre moitié Céra et moitié Tugaré, homologue de la séparation entre pouvoir politique et pouvoir religieux. Structure inconsciente : superposée au *dualisme* revendiqué, s'organise une structure *ternaire,* faite de trois clans exclusifs les uns des autres, qui ne peuvent se marier entre eux. Tout, dans la ritualisation de la vie quotidienne, est fait pour faire apparaître la division dualiste qui permet aux Céra et aux Tugaré d'entretenir dans leur opposition la survie de leur groupe. Tout se passe comme si la structure dualiste avait pour fonction de masquer la structure ternaire au moyen d'un « éblouissant cotillon métaphysique » ou d'une « farce assez lugubre ». Les dualismes des systèmes de parenté, toujours inscrits dans une verbalisation rituelle, et dans le cas des Bororos, dans les plans du village, sont des « distorsions superficielles de structures dont la nature réelle est autre[28] ». En fait, c'est la loi du fonctionnement en général qui est à l'œuvre, par un principe

d'asymétrie : rapport essentiel de déformation qui permet les progressions. Car l'opposition différentielle réglée une fois pour toutes persisterait inchangée. Tel est bien le but du rituel bororo : faire accroire à une pérennité. A partir d'une telle expérience, l'ethnologue se fait à la fois épistémologue et moraliste : il découvre dans l'espace qu'on pourrait croire fondamental et unique, non diversifié, une hétérogénéité qui dirime sa recherche. C'est par la confrontation différentielle des regards dans les espaces que se manifestent les distorsions entre structure apparente et structure profonde : le réel, dans ce cas, est la distorsion même, asymétrie fonctionnelle qui engendre les transformations. Lorsque l'asymétrie est résorbée par l'indifférence, la structure est « morte ».

« Au moraliste, la société bororo administre une leçon ; qu'il écoute ses informateurs indigènes : ils lui décriront, comme ils l'ont fait pour moi, ce ballet où deux moitiés de village s'astreignent à vivre et à respirer l'une par l'autre, l'une pour l'autre ; échangeant les femmes, les biens et les services dans un fervent souci de réciprocité ; mariant leurs enfants entre eux, enterrant mutuellement leurs morts, se garantissant l'une à l'autre que la vie est éternelle, le monde secourable et la société juste. Pour attester ces vérités et s'entretenir dans ces convictions, leurs sages ont élaboré une cosmologie grandiose ; ils l'ont inscrite dans le plan de leurs villages et dans la distribution des habitations. Les contradictions auxquelles ils se heurtaient, ils les ont prises et reprises, n'acceptant jamais une opposition que pour la nier au profit d'une autre, coupant et tranchant les groupes, les associant et les affrontant, faisant de toute leur vie sociale et spirituelle un blason où la symétrie et l'asymétrie se font équilibre, comme les savants dessins dont une belle Caduveo, plus obscurément torturée par le même souci, balafre son visage. Mais que reste-t-il de tout cela, que subsiste-t-il des moitiés, des contre-moitiés, des clans, des sous-clans, devant cette constatation que semblent nous imposer les observations récentes ? Dans une société compliquée comme à plaisir, chaque clan est réparti en trois groupes : supérieur, moyen et inférieur, et par-dessus toutes les réglementations plane celle qui oblige un supérieur d'une moitié à épouser un supérieur de l'autre, un moyen, un moyen : et un inférieur, un inférieur ; c'est-à-dire que sous le déguisement des institutions fra-

ternelles, le village bororo revient, en dernière analyse, à trois groupes, qui se marient toujours entre eux. Trois sociétés qui, sans le savoir, resteront à jamais distinctes et isolées, emprisonnée chacune dans une superbe, dissimulée même aux yeux par des institutions mensongères, si bien que chacune est la victime inconsciente d'artifices auxquels elle ne peut plus découvrir un objet. Les Bororos ont eu beau épanouir leur système dans une prosopopée fallacieuse, pas plus que d'autres ils ne sont parvenus à démentir cette vérité : la représentation qu'une société se fait du rapport entre les vivants et les morts se réduit à un effort pour cacher, embellir ou justifier, sur le plan de la pensée religieuse, les relations réelles qui prévalent entre les vivants[29]. »

Le même principe heuristique dirige la réflexion sur les peintures corporelles des Caduveos. L'apparence, c'est le but séducteur, la fascination ; puis, comme toute séduction, il apparaît que la finalité tend à détourner la nature : être nu sans peinture, c'est être naturel. Or, les Mbayas, auxquels se rattachent les Caduveos, pratiquaient couramment l'infanticide et l'avortement ; les peintures reflètent la même horreur de la nature. Cependant, la même distance se fait jour entre deux dualismes : chaque dessin présente une apparence de symétrie, construit par ailleurs sur une asymétrie dans la construction du dessin.

« Il devient alors possible d'expliquer pourquoi ce style évoque en plus subtil celui de nos cartes à jouer. Chaque figure de carte obéit à deux nécessités. Elle doit d'abord assumer une fonction qui est double : être un objet, et servir au dialogue — ou au duel — entre deux partenaires qui se font face ; et elle doit aussi jouer un rôle, dévolu à chaque carte en tant qu'objet d'une collection : le jeu. De cette vocation complexe découlent plusieurs exigences : celle de symétrie qui tient à la fonction et d'asymétrie qui répond au rôle. Le problème est résolu par l'adoption d'une composition symétrique, mais selon un axe oblique, échappant ainsi à la formule complètement asymétrique, qui eût satisfait au rôle mais eût contredit la fonction ; et à la formule inverse, complètement symétrique, entraînant un effet contraire. Ici aussi, il

s'agit d'une situation complexe correspondant à deux formes contradictoires de dualité, et qui résulte dans un compromis, réalisé par une opposition secondaire entre l'axe idéal de l'objet et celui de la figure qu'il représente. Mais, pour parvenir à cette conclusion, nous avons été obligés de dépasser le plan de l'analyse stylistique. Il ne suffit pas, pour comprendre le style des cartes à jouer, de considérer leur dessin, il faut aussi se demander à quoi elles servent. A quoi donc sert l'art caduveo ?

» Nous avons partiellement répondu à la question, ou plutôt les indigènes l'ont fait pour nous. Les peintures de visage confèrent d'abord à l'individu sa dignité d'être humain ; elles opèrent le passage de la nature à la culture, de l'animal "stupide" à l'homme civilisé. Ensuite, différentes quant au style et à la composition selon les cartes, elles expriment dans une société complexe la hiérarchie des statuts. Elles possèdent ainsi une fonction sociologique.

» Aussi importante que soit cette constatation, elle ne suffit pas à rendre compte des propriétés originales de l'art indigène ; tout au plus explique-t-elle son existence. Poursuivons donc l'analyse de la structure sociale. Les Mbayas étaient divisés en trois castes ; chacune était dominée par des préoccupations d'étiquette. Pour les nobles, et jusqu'à un certain degré pour les guerriers, le problème essentiel était celui du prestige. Les descriptions anciennes nous les montrent paralysés par le souci de garder la face, de ne pas déroger, et surtout de ne pas se mésallier. Une telle société se trouvait donc menacée par la ségrégation. Soit par volonté, soit par nécessité, chaque caste tendait à se replier sur elle-même aux dépens de la cohésion du corps social tout entier. En particulier, l'endogamie des castes et la multiplication des nuances de la hiérarchie devaient compromettre les possibilités d'unions conformes aux nécessités concrètes de la vie collective. Ainsi seulement s'explique le paradoxe d'une société rétive à la procréation, qui, pour se protéger des risques de la mésalliance interne, en vient à pratiquer ce racisme à l'envers que constitue l'adoption systématique d'ennemis ou d'étrangers.

» Tout se passe donc comme si, placés en face d'une contradiction de leur structure sociale, les Guanas et les Bororos étaient parvenus à la résoudre (ou à la dissimuler) par des méthodes proprement sociologiques. Peut-

être possédaient-ils les moitiés avant de tomber dans la sphère d'influence des Mbayas, et le moyen se trouvait ainsi déjà à leur disposition ; peut-être ont-ils postérieurement inventé — ou emprunté à d'autres — les moitiés, parce que la morgue aristocratique était moins assurée chez des provinciaux ; on pourrait aussi concevoir d'autres hypothèses. Cette solution a fait défaut aux Mbayas, soit qu'ils l'aient ignorée (ce qui est improbable) soit, plutôt, qu'elle eût été incompatible avec leur fanatisme. Ils n'ont donc pas eu la chance de résoudre leurs contradictions, ou tout au moins de se les dissimuler grâce à des institutions artificieuses. Mais ce remède qui leur a manqué sur le plan social, ou qu'ils se sont interdit d'envisager, ne pouvait quand même leur échapper complètement. De façon insidieuse, il a continué à les troubler. Et puisqu'ils ne pouvaient pas en prendre conscience et le vivre, ils se sont mis à le rêver. Non pas sous une forme directe qui se fût heurtée à leurs préjugés ; sous une forme transposée et en apparence inoffensive : dans leur art. Car si cette analyse est exacte, il faudra en définitive interpréter l'art graphique des femmes caduveos, expliquer sa mystérieuse séduction et sa complication au premier abord gratuite, comme le fantasme d'une société qui cherche, avec une passion inassouvie, le moyen d'exprimer symboliquement les institutions qu'elle pourrait avoir, si ses intérêts et ses superstitions ne l'en empêchaient. Adorable civilisation, de qui les reines cernent le songe avec leur fard : hiéroglyphes décrivant un inaccessible âge d'or qu'à défaut de code elles célèbrent dans leur parure et dont elles dévoilent les mystères en même temps que leur nudité[30]. »

Résoudre ou dissimuler : telle est l'alternative qui ressort en définitive des structures superposées et contradictoires que l'ethnologue a pour fonction de déceler. Peut-être est-ce là plutôt une équation : *résoudre, c'est sans doute dissimuler.* Mais dissimuler, en un sens, révèle, et l'ethnologue se trouve pris, tel Cinna, entre une nature médiatisée par trop d'espace, et une culture hypertrophiée qui a perdu pour lui toute fonction d'intégration.

7. Métaphore et synecdoque : l'art

Comme l'espace, l'art est une manière de société : « Je demande à l'art, dit Lévi-Strauss à Georges Charbonnier, de me faire échapper à la société des hommes pour m'introduire dans une autre société. » Mais c'est celle qui s'apparente le mieux avec la nature en ce qu'elle peut avoir de foisonnant, d'incontrôlé, en bref, de sauvage. L'art est le « parc national de la Société Occidentale[31] » : c'est l'endroit réservé officiellement à la pensée sauvage, comme un lieu de prolifération privilégiée, comme un abcès de fixation. Nul doute que l'ethnologue s'y retrouve : car c'est une société sauvage au cœur de la société qui définit le sauvage par une exclusion interne à elle-même, par la même énucléation qu'elle fait subir à ceux de ses membres qui ont choisi de comparer les modes de vie. Ainsi, posons l'ethnologue comme esthète, et ne soyons pas étonnés de voir Lévi-Strauss l'admettre avec d'autant plus de facilité que c'est Sartre, moraliste de l'engagement, qui lui propose ce qualificatif.

Parc national, endroit réservé : statut d'enclos par lequel Lévi-Strauss réfère l'œuvre d'art à un « modèle réduit ». Tout processus de réduction se situe dans la problématique structure/événement, et ceci engendrera un classement des arts ; de plus, à cause de la notion même de réduction, l'art pose le problème du rapport du tout à ses parties. Le tout, la totalité des niveaux et des réseaux de la structure d'ensemble du fait social ; les parties, c'est-à-dire précisément ses localisations internes si difficiles à extraire des relations. Ce rapport du tout et des parties, Lévi-Strauss l'appelle *métaphore,* parce qu'elle est analogie de correspondances dans laquelle les parties se répondent entre elles dans une totalité sans faille, sans absence : la voûte du ciel. Mais il peut prendre aussi la forme d'une synecdoque : forme par laquelle la partie isolée a pour fonction de spécifier le tout en son absence : la voile pour le navire. D'emblée, il apparaît que spécifier les médiations est une opération de l'ordre de la synecdoque, cependant que développer la structure jusqu'à son état d'inertie logique est opération métaphorique. L'entropie constitutive du langage est donc liée à

la métaphore, l'avenir de la signification relève de la synecdoque : on peut donc s'attendre à ce que la métaphore gagne du terrain, puisque la synecdoque signifie plus.

La peinture, et les arts plastiques en général procèdent par intégration métonymique d'un événement dans une structure qui a la propriété virtuelle d'être faite de toutes les relations possibles. Le « modèle réduit » du processus artistique est une « expérience sur l'objet » : celui-ci, événementiel et contingent, devient par réduction intemporel et intégré, indéfiniment dans une structure fixe. L'art résume et annule le temps historique, en résumant l'événement. La connaissance du tout — le tableau, la collerette, l'objet peint, l'objet « cru » — précède celle des parties : c'est donc une synecdoque, si l'on peut dire, inversée, qui donne à l'homme spectateur l'illusion d'une maîtrise sur l'événement, en même temps que lui échappe ce qui demeure l'inconscient : le système de relations dans lequel il vit. Le mythe au contraire, et en général les arts langagiers ont vocation métaphorique. Ainsi dans les *Mythologiques,* le départ est partiel — Mythe n° 1 — et l'on s'aperçoit à l'analyse que la numérotation du 1 est relativement contingente et qu'il n'y a pas de partie séparable dans le mythe. Le mythe premier apparaît alors comme une « synecdoque tacite » ou encore une pseudométonymie : mais tel est tout sens, riche de mystères à démystifier, partie à intégrer dans la transparence sans charme du tout. Le propre du roman, et c'est la filiation qui le rattache au mythe, c'est de rattraper indéfiniment un sens de plus en plus pâle : lorsque la structure a atteint son point de répétition, point où les éléments nouveaux se superposent sans s'intégrer, le mythe fait place au roman-feuilleton, le bien-nommé, où la métaphore retrouve la limite de l'analogie, le non-sens : il y a là une dialectique en creux, où la fonction de la négativité est poursuivie jusqu'à l'extrême de sa logique, où le dépassement ne lui est pas conféré.

Cet épuisement du sens est le fait de la structure expirante, art occidental, pensée intellectuelle, non sauvage. Il reste malgré tout des zones dans lesquelles le mystère du sens demeure comme un anachronisme : l'art « primitif » et la musique. Ce que la musique possède en propre, l'art primitif aide à le mieux saisir : c'est un « excès d'objet », un trop-plein de signifiant que Mauss rangeait

sous le terme indigène de « mana » : l'objet déborde l'image qui le représente, sans que ce décalage soit imputable à un manque technique. À l'opposé de cette plénitude d'objet, le Pop'art fait à nouveau signifier l'objet en manifestant son absence même de sens, en représentant l'inertie d'une civilisation décadente, par des tableaux de photographies, d'affiches. L'excès de sens se retrouve dans la musique, code sans message, langue où se croisent la grille externe, culturelle, des intervalles, et la double dimension interne du rythme viscéral et de la compréhension intellectuelle de la hiérarchie des sons. On comprend dès lors que Lévi-Strauss se réfère à la musique pour constituer le cadre de son livre, comme on encadre une peinture : il s'agit là d'un jeu de mots, au sens précis du terme; le processus ludique redouble l'inanité du sens et le rend à nouveau signifiant. Ainsi le jeu de mots de la Pensée sauvage, qui signifie à la fois organisation mentale et espèce de fleur, « viola tricolor », nous paraît plus qu'une coïncidence : un jeu signifiant, où la prédicabilité même du terme de pensée sauvage redonne à la fleur son sens, imprédicable par définition : « Dans la langue, tous les mots ont une signification, sauf le mot de signification[32]. » Lévi-Strauss à la recherche d'un sens perdu dès l'origine de son expression, se trouve confronté aux surnatures qui conservent le sens : musique, magie, religion, et à leurs doublures inversées : folie et déraison.

3. La morale de l'histoire

1. « Nous pouvons pleurer sur le fait qu'il y a de l'histoire[1] »

On a dit souvent que le structuralisme de Lévi-Strauss éliminait l'histoire, et par là régressait à un stade infantile de la démarche intellectuelle. Rien n'est plus simpliste, rien ne montre mieux une méconnaissance de l'originalité profonde de notre auteur ; considérer l'histoire, ou quelque notion que ce soit, comme un progrès de la pensée, c'est ne pas reconnaître l'essence de la pensée sauvage : loin d'être une étape infantile et éloignée dans l'enfance de l'humanité, elle est contemporaine, permanente, nécessaire. Lévi-Strauss, face à l'histoire, ne cesse de la poser comme point de départ, ne manque jamais de s'y référer, comme à une image parentale, réelle, indéniable ; et il ne manque jamais non plus de souligner les limites de l'histoire, la situant comme mythe, comme mot, lui refusant un statut consistant : à cet égard, le système de Sartre dans la *Critique de la raison dialectique* joue le rôle de repoussoir. Il faut donc y regarder de plus près, et élucider le jugement sommaire qui voit en Lévi-Strauss et dans la démarche structuraliste un refus simple de l'histoire. C'est, au sens strict, faux, mais quelque chose est vrai : l'ambivalence devant la dialectique.

Tout l'effort de Lévi-Strauss consiste à enlever à l'histoire, non sa réalité, non son statut scientifique et méthodologique, mais ce qu'il appelle la mystique de l'histoire, selon laquelle « la dimension temporelle jouit d'un prestige spécial, comme si la diachronie fondait un type d'intelligibilité, non seulement supérieur à celui qu'apporte la synchronie, mais surtout d'ordre plus spécifiquement

humain[2] ». L'histoire est donc en même temps une méthode et un mythe ; comme méthode, elle n'est pas contestable, et s'apparente à l'ethnologie, comme science de la relativité. Comme mythe, que « notre civilisation a intériorisé[3] », l'histoire a pour fonction, en fondant la réalité privilégiée de la collectivité, d'assurer la liberté ; comme mythe, elle se confond avec l'humanité, et, continue, elle *va vers* une inéluctable issue. Il faut donc, pour réfuter l'historicité, d'une part démontrer la discontinuité dans la méthode historique, et d'autre part mettre en évidence l'exigence historique dans la pensée sauvage, comme dimension spécifique, mais non dominante, de la personne humaine. La discontinuité se trouve aisément dans la multiplicité des témoignages et leur nécessaire partialité ; le continu, en l'occurrence, « est tout juste bon à servir de toile de fond : Une histoire vraiment totale se neutraliserait elle-même : son produit serait égal à zéro[4] ». Chaque domaine de l'histoire a sa « fréquence propre », et l'histoire est cet ensemble formé d'espèces différentes, qu'il est illégitime de lier entre elles par un postulat de continuité : il n'y a pas de devenir historique univoque, et bien moins encore s'il est conçu comme un progrès. De fait, on ne pouvait attendre de Lévi-Strauss qu'il validât la continuité ; celle-ci est liée à la notion de *sens* dans une configuration qui admet une cause motrice réelle : ni les mots de sens, de réalité, n'ont de valeur heuristique dans le système structuraliste.

La pensée sauvage a le sens du temps, c'est ce que nous apprennent les churinga australiens, archives de pierre ou de bois, gravés ou non. Mais c'est de l'intemporel qu'il s'agit, sorte de diachronie originaire, limite entre la synchronie et la diachronie : un passé ancestral « conçu comme modèle intemporel, plutôt que comme une étape du devenir[5] ». Tout rituel relève de ce mode anhistorique, et les churinga, que Lévi-Strauss compare aux archives notariales, sont le symbole matériel : preuve tangible, soumise aux soins et aux tendresses des familles, le churinga est le souvenir de l'ancêtre et donc la certitude de l'histoire individuelle présente. L'analogie avec les archives dans notre culture permet d'attester dans toute culture une présence de ce qu'il appelle *l'histoire pure,* celle qui relate non pas une succession d'événements, mais le caractère au contraire singulier de l'événementialité : l'ancêtre a fait telle chose, il est passé

par là, Gœthe est mort dans tel lit, etc. S'il en est ainsi, ce sens de l'événement est de même nature que l'exigence artistique, et que la pulsion mythique : or l'événement ne résiste pas à l'analyse, et donc l'histoire n'est ancrée en l'individu que lorsqu'elle retrouve ses origines totémiques, anhistoriques. « Pourquoi tenons-nous tant à nos archives ? Les événements auxquels elles se rapportent sont attestés indépendamment, et de mille façons : ils vivent dans notre présent et dans nos livres ; par eux-mêmes ils sont dépourvus d'un sens qui leur vient tout entier de leurs répercussions historiques, et des commentaires qui les expliquent en les reliant à d'autres événements. Des archives on pourrait dire, paraphrasant un argument de Durkheim : après tout, ce sont des morceaux de papier. Pour peu que toutes aient été publiées, rien ne serait changé à notre savoir et à notre condition si un cataclysme anéantissait les pièces authentiques. Pourtant, nous ressentirions cette perte comme un dommage irréparable, nous atteignant au plus profond de notre chair. Et ce ne serait pas sans raison : si notre interprétation des churinga est exacte, leur caractère sacré tient à la fonction de signification diachronique qu'ils sont seuls à assurer, dans un système qui, parce que classificatoire, est complètement étalé dans une synchronie qui réussit même à s'assimiler la durée. Les churinga sont les témoins palpables de la période mythique. De même, si nous perdions nos archives, notre passé ne serait pas pour autant aboli : il serait privé de ce qu'on serait tenté d'appeler sa saveur diachronique[6]. » Saveur diachronique : l'histoire imaginaire relève du mythe et de ses finalités compensatrices. C'est alors un contresens dangereux pour l'affectivité même que de lui conférer le statut de réalité : comme si les mythes allaient être vrais.

2. La dormance

Si la réalité de l'histoire comme évolution continue est mise en cause, la distinction selon laquelle l'histoire s'occupe de sociétés civilisées, cependant que l'ethnologie a affaire aux sociétés originelles non civilisées, se trouve invalidée. Reste que, s'il a mis en évidence l'insertion de la pensée sauvage dans la pensée non sauvage, Lévi-

Strauss ne peut échapper à la question de leurs différences, et, pour ne pas accorder crédit au mythe historique, il doit situer la pensée sauvage à tout le moins dans l'idée qu'il se fait du temps. La configuration qui se dessine en cet endroit évoque la solution que Leibniz apporte au problème du progrès : solution exemplaire de tout système posant la réalité comme combinatoire. Comme Leibniz, Lévi-Strauss se réfère pour rendre compte de l'évolution, à une totalité de possibles qui progressivement s'actualisent, le hasard réglant l'apparition de tel ou tel possible. C'est ce hasard, maître absolu, que Lévi-Strauss reconnaît dans l'événement : « Pour être viable, une recherche tout entière tendue vers les structures commence par s'incliner devant la puissance et l'inanité de l'événement[7]. » Puissance, inanité : vanité de tout discours devant la ponctualité qui lui échappe essentiellement. L'idée d'une progression par actualisation de virtualités latentes dès l'origine dépend d'une acquisition fondamentale, celle de l'écriture : en ce, Lévi-Strauss demeure fidèle à toute une tradition. C'est dans la conclusion de *Du Miel aux Cendres* que l'hypothèse la plus neuve s'exprime : celle selon laquelle le passage essentiel se fait du mythe à la pensée scientifique : mais la tâche de l'ethnologue aura été de montrer que la logique interne aux mythes les conduit vers l'abstraction : ils sont une logique sensible, armée de relations scientifiques virtuelles. Dès lors, s'introduit la latence, l'éveil, la métaphore végétale : dormance d'une graine attendant son développement.

« Pour construire le système des mythes de cuisine, nous avions dû faire appel à des oppositions entre des termes qui, tous ou presque, étaient de l'ordre des qualités sensibles : le cru et le cuit, le frais et le pourri, le sec et l'humide, etc. Or, voici que la seconde étape de notre analyse fait apparaître des termes toujours opposés par paires, mais dont la nature diffère pour autant qu'ils relèvent moins d'une logique des qualités que d'une logique des formes : vide et plein, contenant et contenu, interne et externe, inclus et exclu, etc. Dans ce nouveau cas, les mythes procèdent pourtant de la même façon, c'est-à-dire par la mise en correspondance simultanée de plusieurs codes. Si des représentations sensibles telles que celle de la calebasse et du tronc creux jouent le rôle

de pivot que nous leur avons reconnu, c'est, en fin de compte, parce que ces objets remplissent dans la pratique une pluralité de fonctions, et parce que ces fonctions sont homologues entre elles : comme hochet rituel, la calebasse est un instrument de musique sacrée, utilisé conjointement avec le tabac que les mythes conçoivent sous la forme d'une inclusion de la culture dans la nature ; mais, comme récipient à eau et à nourriture, la calebasse est un ustensile de cuisine profane, un contenant destiné à recevoir des produits naturels, et donc propre à illustrer l'inclusion de la nature dans la culture. De même pour l'arbre creux qui, comme tambour, est un instrument de musique dont le rôle convocateur est social au premier chef, et qui, comme récipient à miel, relève de la nature s'il s'agit du miel frais enclos dans sa cavité, et de la culture s'il s'agit du miel mis à fermenter dans un tronc d'arbre, non pas naturellement creux, mais artificiellement creusé pour le transformer en auge.

» Toutes nos analyses démontrent — et c'est la justification de leur monotonie et de leur nombre — que les écarts différentiels exploités par les mythes ne consistent pas tant dans les choses mêmes que dans un corps de propriétés communes, exprimables en termes géométriques et transformables les unes dans les autres au moyen d'opérations qui sont déjà une algèbre. Si cette marche vers l'abstraction peut être mise au compte de la pensée mythique au lieu, comme on nous l'objectera peut-être, qu'elle doive être imputée à la réflexion du mythologue, on conviendra que nous sommes parvenus au point où la pensée mythique se dépasse elle-même et contemple, au-delà des images encore adhérentes à l'expérience concrète, un monde de concepts affranchis de cette servitude et dont les rapports se définissent librement : entendons, non plus référence à une réalité externe, mais selon les affinités ou les incompatibilités qu'ils manifestent les uns vis-à-vis des autres dans l'architecture de l'esprit. Or, nous savons où un tel bouleversement se situe : aux frontières de la pensée grecque, là où la mythologie se désiste en faveur d'une philosophie qui émerge comme la condition préalable de la réflexion scientifique.

» Mais, dans le cas qui nous occupe, il ne s'agit pas d'un progrès. D'abord, parce que le passage qui s'est

réellement produit dans la civilisation occidentale n'a pas eu lieu, cela va sans dire, chez les Indiens sud-américains. Ensuite et surtout, parce que la logique des qualités et la logique des formes, que nous avons distinguées d'un point de vue théorique, appartiennent en fait aux mêmes mythes. Sans doute avons-nous introduit dans ce second volume un grand nombre de documents nouveaux. Ils ne sont pourtant pas d'une autre espèce que ceux que nous avions précédemment analysés : ce sont des mythes du même type, et qui proviennent des mêmes populations. Le progrès qu'ils nous ont permis d'accomplir, d'une logique à une autre logique, ne résulte donc pas de quelque apport qu'il faudrait tenir pour nouveau et différent. Ces matériaux ont plutôt agi sur les mythes déjà étudiés à la façon d'un révélateur, faisant ressortir des propriétés latentes, mais cachées. En nous contraignant à élargir notre perspective pour englober des mythes de plus en plus nombreux, les mythes nouvellement introduits ont substitué un système de liaisons à un autre, mais qui n'abolit pas le premier puisqu'il suffirait d'effectuer l'opération inverse pour le voir réapparaître. Comme l'observateur manœuvrant la tourelle de son microscope pour obtenir un plus fort grossissement, nous verrions alors l'ancien réseau resurgir en même temps que se rétrécirait le champ.

» L'enseignement des mythes sud-américains offre donc une valeur topique, pour résoudre des problèmes qui touchent à la nature et au développement de la pensée. Car si les mythes provenant des cultures les plus arriérées du Nouveau Monde nous mettent de plain-pied avec ce seuil décisif de la conscience humaine qui, chez nous, marque son accession à la philosophie puis à la science, alors que rien de tel ne semble s'être produit chez les sauvages, il faudra conclure de cette différence que pas plus ici que là le passage n'était nécessaire, et que des états de la pensée qui sont emboîtés les uns dans les autres ne se succèdent pas spontanément et par l'effet d'une causalité inéluctable. Sans doute les facteurs qui président à la formation et aux taux de croissance respectifs des diverses parties de la plante sont dans la graine. Mais la « *dormance* » de la graine, c'est-à-dire le temps imprévisible qui s'écoulera avant que le mécanisme ne se déclenche, ne relève pas de sa structure, mais d'un ensemble infiniment complexe de conditions

qui mettent en cause l'histoire individuelle de chaque graine et toutes sortes d'influences externes.

» Il en est de même pour les civilisations. Celles que nous appelons primitives ne diffèrent pas des autres par l'équipement mental, mais seulement en ceci que rien, dans aucun équipement mental, quel qu'il soit, ne prescrit qu'il doive déployer ses ressources à un moment déterminé et les exploiter dans une certaine direction. Qu'une seule fois dans l'histoire humaine et en un seul lieu se soit imposé un schème de développement auquel, arbitrairement peut-être, nous rattachons des développements ultérieurs — avec d'autant moins de certitude que manquent et manqueront toujours des termes de comparaison —, n'autorise pas à transfigurer une occurrence historique, qui ne signifie rien sinon qu'elle s'est produite en ce lieu et à ce moment, en preuve à l'appui d'une évolution désormais exigible en tous lieux et en tous temps. Car, alors, il sera trop facile de conclure à une infirmité ou à une carence des sociétés ou des individus, dans tous les cas où ne s'est pas produite la même évolution.

» En affirmant ses prétentions aussi résolument qu'elle l'a fait dans ce livre, l'analyse structurale ne récuse donc pas l'histoire. Bien au contraire, elle lui concède une place de premier plan : celle qui revient de droit à la contingence irréductible sans laquelle on ne pourrait même pas concevoir la nécessité. Car, pour autant qu'en deçà de la diversité apparente des sociétés humaines l'analyse structurale prétend remonter à des propriétés fondamentales et communes, elle renonce à expliquer, non certes les différences particulières dont elle sait rendre compte en spécifiant dans chaque contexte ethnographique les lois d'invariance qui président à leur engendrement, mais que ces différences virtuellement données au titre de compossibles ne soient pas toutes avérées par l'expérience et que certaines, seulement, soient devenues actuelles. Pour être viable, une recherche tout entière tendue vers les structures commence par s'incliner devant la puissance et l'inanité de l'événement[8]. »

C'est en ce point que la morale s'engendre, à moins au contraire, comme nous avons voulu le montrer qu'elle n'ait déjà engendré toute la conception historique de

Lévi-Strauss : comme Rousseau, et comme tout penseur qui réfléchit sur les cultures dans leur diversité, il est avant tout moraliste, avant tout préoccupé de comprendre la marche déplorable du rapport entre les hommes. Le souci de Lévi-Strauss, c'est semble-t-il de mettre toutes les cultures sur un pied d'égalité : seule condition pour faire progresser l'idée d'universalité. « En vérité, il n'existe pas de peuples enfants ; tous sont adultes, même ceux qui n'ont pas tenu le journal de leur enfance et de leur adolescence. On pourrait dire sans doute que les sociétés humaines ont inégalement utilisé un temps passé qui, pour certaines, aurait même été du temps perdu ; que les unes mettaient les bouchées doubles tandis que les autres musaient le long du chemin[9]. » L'histoire « cumulative » tend à rétablir dans ses droits la différence, la diversité en même temps qu'elle assure l'universalité : on retrouve la même conjonction pour Leibniz, qui jouxte dans un même principe la plus grande différenciation (indiscernable) et l'unité du continu.

Il faut, pour assurer la survie de la culture en soi, si tant est que ce terme signifie seul, sauvegarder les écarts différentiels d'une civilisation à une autre : seule manière de coexister. C'est aussi la raison des inquiétudes de Lévi-Strauss devant la civilisation identique à elle-même qui se développe, civilisation « des détritus » : son uniformité est faite de déchets, et de son inaptitude à les éliminer. L'écart, la diversité sont donc nécessaires : mieux, le déséquilibre qui conditionne la marche de toute structure. Ce qui menace l'humanité, c'est l'inertie indifférenciée d'une structure « mourante » : peut-on préserver une structure de se figer ? Piège aussi fermé que l'alternative entre parler et accroître l'entropie, et se taire : Lévi-Strauss oscille entre les espoirs et la vanité qu'ils contiennent. Ainsi dans *Race et Histoire* : « Peut-être, en vérité, faut-il interpréter comme une troisième solution l'apparition dans le monde de régimes politiques et sociaux antagonistes ; on peut concevoir qu'une diversification, se renouvelant chaque fois sur un autre plan, permette de maintenir indéfiniment, à travers des formes variables et qui ne cesseront jamais de surprendre les hommes, cet état de déséquilibre dont dépend la survie biologique et culturelle de l'humanité.

» Quoi qu'il en soit, il est difficile de se représenter autrement que comme contradictoire un processus que

l'on peut résumer de la façon suivante : pour progresser, il faut que les hommes collaborent ; et au cours de cette collaboration, ils voient graduellement s'identifier les apports dont la diversité initiale était précisément ce qui rendait leur collaboration féconde et nécessaire[10]. »

A nouveau l'alternative : entre nature et culture, entre structure et événement, entre silence et parole, et cette dernière version : entre guerre et paix. Car « l'exclusive fatalité, l'unique tare qui puissent affliger un groupe humain et l'empêcher de réaliser pleinement sa nature, c'est d'être seul[11] ». Mais la coexistence nécessaire implique aussi la destruction.

3. Barbaries

« Le barbare, c'est d'abord l'homme qui croit à la barbarie. » Toute nomination opère ce transfert projectif possible à retourner comme le fait ici Lévi-Strauss avec tant de justesse. Mais il n'est qu'un barbare, c'est l'Occident, responsable de toute une décadence : l'option de Lévi-Strauss revient toujours au réquisitoire contre l'Occident. C'est à propos de la cruauté des Espagnols face à celle des indigènes que Lévi-Strauss peut mettre la barbarie à sa place, celle de clôture. C'est dans un recueil de l'O.N.U. qu'il peut mettre à sa place l'Occident : celle de colonisateur. « La civilisation occidentale a établi ses soldats, ses comptoirs, ses plantations et ses missionnaires dans le monde entier ; elle est, directement ou indirectement, intervenue dans la vie des populations de couleur ; elle a bouleversé de fond en comble leur mode traditionnel d'existence, soit en imposant le sien, soit en instaurant des conditions qui engendraient l'effondrement des cadres existants sans les remplacer par autre chose[12]. » L'Occident fait la preuve de sa culpabilité en créant l'ethnologue : expiation pour ce que Lévi-Strauss appelle de façon itérative (dans *Tristes Tropiques*, dans *Race et Histoire*) le péché originel, ou le *deuxième* péché originel, surenchère de la barbarie. Face à l'ethnologue se dessine un ciel, une imagerie bariolée : l'enfant sauvage, angélique, détient la morale véritable : celle qui se déduit des mythes et de la pensée sauvage.

Cette morale, nous l'avons vu, fondée sur le dégoût de la culture occidentale, a toujours, depuis *Tristes Tropi-*

ques, tendu à *inverser* l'ordre des valeurs qui forment l'humanisme. Suivons les étapes de cette contre-morale : elles se trouvent pour la plupart dans les conclusions, comme si rien d'autre ne pouvait conclure un livre d'anthropologie que ce discours qui vise à son annulation. Ainsi, la fin de *Tristes Tropiques* établit dans l'ordre de la contemplation, seule issue pour ne plus contribuer à l'entropie, une hiérarchie des instances muettes : le minéral, le végétal, et enfin le regard d'un chat, déjà trop proche de l'univers de la communication humaine. *La Pensée sauvage* organise cette hiérarchie en classification des sciences : la nature, comme ensemble des conditions physico-chimiques, prend la place de la culture comme ensemble des déterminations mentales. Enfin, la conclusion du dernier tome des *Mythologiques* met l'homme à sa place, dans un mouvement semblable à celui par lequel Michel Foucault pressent la disparition de la figure conceptuelle de l'homme des domaines du savoir[13] :

« L'Enfer, c'est les autres » : voici à nouveau le dialecticien, le philosophe, cet autre, figure de l'Occident, sa bonne conscience alors que l'ethnologue en représente la mauvaise. Auguste de l'entendement dont Lévi-Strauss est l'éternel Cinna, Sartre incarne l'humanisme confiant et militant. A l'inverse de Sartre, Lévi-Strauss est fondamentalement pitoyable ; si du moins la pitié reste depuis Rousseau du ressort de l'identification. Poser l'identification comme règle morale, telle est l'opération éthique de l'ethnologue : du même coup, le sujet coupable ne peut plus être l'autre, mais nécessairement soi-même. Cette inversion va au-delà de toute médiation, au-delà de tout passage, de l'autre côté de toute transgression. La transgression majeure, la première engendre l'alliance et le langage ; la seconde redoublée défait l'alliance — l'Occident devient fauteur de destruction — et le langage — en précipitant le monde dans l'identité nuisible au divers culturel. Refuser l'humanisme responsable des deux premières transgressions ne se peut faire qu'en passant au-delà : tout homme est coupable qui ne se situe pas dans l'univers. Les difficultés de Lévi-Strauss avec les passages ne peuvent se résoudre qu'en renversant l'ordre où les passages existent. L'ordre culturel est le lieu théorique de tous les passages, la nature l'ordre des intégrations ; l'ordre culturel délimite, l'ordre naturel se tient hors des

limites. En ce sens, il est légitime de parler à propos de Lévi-Strauss d'un retour à la nature : non plus comme mythe salvateur, mais comme instance régulatrice d'une éthique de la relativisation qui s'origine dans la prise de conscience des diversités culturelles. Étendre cette diversité, c'est trouver la nature : le terme du voyage, c'est toujours la forêt.

« Le ciel fuligineux du Pot-au-Noir, son atmosphère pesante, ne sont pas seulement le signe manifeste de la ligne équatoriale. Ils résument le climat sous lequel deux mondes se sont affrontés. Ce morne élément qui les sépare, cette bonace où les forces malfaisantes semblent seulement se réparer, sont la dernière barrière mystique entre ce qui constituait, hier encore, deux planètes opposées par des conditions si différentes que les premiers témoins ne purent croire qu'elles fussent également humaines. Un continent à peine effleuré par l'homme s'offrait à des hommes dont l'avidité ne pouvait plus se contenter du leur. Tout allait être remis en cause par ce second péché : Dieu, la morale, les lois. Tout serait, de façon simultanée et contradictoire à la fois, en fait vérifié, en droit révoqué. Vérifiés, l'Eden de la Bible, l'Age d'Or des anciens, la Fontaine de Jouvence, l'Atlantide, les Hespérides, les pastorales et les îles Fortunées ; mais livrés au doute aussi par le spectacle d'une humanité plus pure et plus heureuse (qui, certes, ne l'était point vraiment mais qu'un secret remords faisait déjà croire telle), la révélation, le salut, les mœurs et le droit. Jamais l'humanité n'avait connu aussi déchirante épreuve, et jamais plus elle n'en connaîtra de pareille, à moins qu'un jour, à des millions de kilomètres du nôtre, un autre globe ne se révèle, habité par des êtres pensants. Encore savons-nous que ces distances sont théoriquement franchissables, tandis que les premiers navigateurs craignaient d'affronter le néant[14]. »

4. Philosophie du non-savoir

Comment faut-il qualifier cette réflexion qui, partie des caractères les plus sensibles, la saveur du miel, le mauvais caractère des épouses (mythiques), aboutit à constituer une théorie des rapports, éthique, voire politique ? Témoin ce texte récent qui décrit les découvertes qu'il a

faites à travers la mise en structure des mythes : « Ce caractère topique du code astronomique n'empêche pas qu'il s'engrène sur plusieurs autres. Il met ainsi en branle une philosophie arithmétique, à l'approfondissement de laquelle la sixième partie est presque entièrement consacrée. Le lecteur s'étonnera peut-être, mais la surprise fut d'abord nôtre, que les spéculations les plus abstraites de la pensée mythique fournissent la clef d'autres spéculations pourtant axées sur des conduites guerrières et l'usage de scalper les ennemis, d'une part, et les recettes de cuisine d'autre part ; enfin, que la théorie de la numération, celle de la chasse aux têtes et l'art culinaire s'unissent pour fonder ensemble une morale[15]. »

Certes, si la philosophie implique un privilège explicatif, si on la place au sommet de la hiérarchie des savoirs, Lévi-Strauss reste en ce cas fidèle à sa vocation de non-philosophe. Mais la « vraie maison » lance vers le ciel ses étages, ses toits, et même ses tuiles faîtières. Ce refus de tout mouvement synthétique, caractéristique de la dichotomie qui s'éparpille jusqu'à l'indifférence, nous paraît relever du même dessein que le refus de la transgression ; le paradis perdu où parler et aimer sont possibles sans violence, où la coexistence est pensable, interdit autre chose que la répétition de sa perte, indéfiniment renouvelée. L'*Aufhebung* est impensée dans le système des structures : non qu'elle semble plus réelle que l'édifice combinatoire où Lévi-Strauss met le fonctionnement de l'esprit ; mais on en voit bien le manque, il est mortel pour la pensée. On peut légitimement, et c'est ce que fait Lévi-Strauss, choisir le chemin par lequel la pensée se pense mortelle. On peut faire la théorie de l'exclusion, tout en restant prisonnier de l'opposition intérieur-extérieur : tout spontanément, l'exil, l'errance, le mal, surgissent comme thèmes philosophiques ou mythiques. Lévi-Strauss n'est pas loin de Platon : le rapport entre les structures et le réel est une participation. « ... la conception que les hommes se font des rapports entre nature et culture est fonction de la manière dont se modifient leurs propres rapports sociaux... Pourtant, nous n'étudions que les ombres qui se profilent au fond de la caverne, sans oublier que seule l'attention que nous leur prêtons leur confère un semblant de réalité[16]. » Certes, Marx et Lénine emploient la métaphore du reflet pour

qualifier le rapport idéologique aux choses ; mais ici c'est tout autre chose. Le réel se tient dans le sujet, qui pourtant déréalise son objet à vouloir le comprendre. Participation : il s'agit bien d'un mode de connaissance dans lequel un rapport n'est garanti que par l'instance. La méthode semble être la même : dichotomie originelle, puis médiations successives jusqu'à extinction progressive du sens. Là se rencontre la scandaleuse différence : car c'est un modèle *inversé,* dans lequel le progrès s'accomplit *à l'envers,* dans lequel le réel s'estompe au lieu de se constituer, dans lequel la dialectique, absente, ne peut opérer la soudure entre des étapes, qui, discontinues, se fixent. Le réel, c'est soi-même, c'est l'Enfer, c'est ce qu'il importe de réduire à la ponctualité : philosophie de la dissolution du sujet, le système de Lévi-Strauss relève, comme il le dit lui-même, du bouddhisme.

A dire vrai, le bouddhisme est la somme de tous les fantasmes théoriques de Lévi-Strauss. Il n'est pas indifférent de constater que c'est là que s'achève le périple de *Tristes Tropiques* : le bouddhisme est au-delà, géographiquement parlant, de l'islam, qui lui-même est, dit Lévi-Strauss, l'Occident de l'Orient : aussi conquérant et destructeur. Le bouddhisme avère l'évanouissement du sujet dans le monde : « grande religion du non-savoir[17] ». En procédant par le refus absolu du sens, il valide la démarche de relativisme par lequel l'homme se libère de ses propres exigences. Enfin, le bouddhisme est essentiellement religion asexuée, sans interdit, religion familière, maternelle. « Aucune statuaire ne procure un plus profond sentiment de paix et de familiarité que celle-ci, avec ses femmes chastement impudiques et sa sensualité maternelle qui se complaît à l'opposition des mères amantes et des filles cloîtrées, s'opposant toutes deux aux amantes cloîtrées de l'Inde non bouddhique : féminité placide et comme affranchie du conflit des sexes qu'évoquent aussi, pour leur part, les bonzes, confondus par la tête rasée avec les nonnes dans une sorte de troisième sexe, à demi-parasite et à demi-prisonnier... Si le bouddhisme cherche, comme l'islam, à dominer la démesure des cultes primitifs, c'est grâce à l'apaisement unifiant que porte en elle la promesse du retour au sein maternel ; par ce biais, il réintègre l'érotisme après l'avoir libéré de la frénésie et de l'angoisse[18]. » C'est au point

qu'une étrange séquence se fait jour : l'islam, en nous coupant de l'Orient bouddhique, a entraîné une osmose par la guerre avec lui : « C'est alors que l'Occident a perdu sa chance de rester *femme*[19]. » Ce que le bouddhisme offre à Lévi-Strauss, tout, comme certaine conclusion résignée de l'éducation des femmes, c'est un monde sans homme ni femme. Telle est la dichotomie déchirante, source du désordre : il y a des femmes et des hommes.

Nous voici revenus à un point de départ : pour neutraliser la différence sexuelle, et la part naturelle des femmes, existe le système de parenté. Mais on peut s'interroger sur la nature du « vivre entre soi, » ce rêve inaccessible, ce paradis social où les femmes ne seraient plus échangées. Qu'en est-il de l'enfant ? Toute alliance matrimoniale le suppose, qui domestique la procréation pour la transformer en objectif de transmission des normes culturelles. Mais il faut en passer par les femmes, cette faille de la communauté.

Alors, lorsqu'il est au bout de la fatigue, quand il n'en peut plus de marcher dans la forêt trop chaude et trop humide, l'ethnologue commence à fabriquer de délirants petits poèmes, qu'il retourne dans sa tête pendant des heures, « comme une bouchée sans saveur à force d'avoir été mastiquée, mais qu'on hésite à cracher ou à déglutir à cause de la menue présence entretenue par sa présence. » Circonstance aggravante, notre ethnologue porte, accrochée à sa botte gauche dont elle ne prétend rien abandonner, un petit singe femelle à gros ventre du nom de Lucinda. Et Lucinda, que Claude Lévi-Strauss nourrit de biberons de lait condensé le jour et de whisky la nuit, pousse des cris stridents chaque fois que la marche de l'ethnologue le fait heurter une ronce, un tronc d'arbre, un trou dans le chemin. Comme un enfant.

Parmi ces poèmes, certains évoquent le ventre des poissons-lunes d'Honolulu ; d'autres décrivent *a contrario* les pavés « savonnés » des banlieues. Et puis l'un d'eux le tourmente encore, écrit-il, quand il entreprend une longue marche :

Amazone, chère amazone,
Vous qui n'avez pas de sein droit
Vous nous en racontez de bonnes
Mais vos chemins sont trop étroits.

Allons : lui-même ouvre la porte à l'interprétation facétieuse qu'il se gardera bien de transcrire. Voici donc pour achever la tristesse des Tropiques l'Amazonie venue d'Occident : la guerrière amputée du sein qu'elle s'est enlevé pour mieux tenir l'arc qui tuera les hommes. Elle en découvre de bonnes : mais, vierge difficile à pénétrer, elle est décidément bien étroite. Et Lucinda, cette fausse figure d'enfant braillard, crie à chaque pas...

Le dernier terme du bouddhisme, c'est le refus du sens. On pourrait aller jusqu'à dire qu'il s'agit du refus de la naissance.

Non certes de la naissance comme événement réel : nous sommes ici dans la rêverie de la seule pensée. Mais comme possibilité d'événement pur. Car le bouddhisme apaise en retournant au sein maternel, non en progressant dans la paternité : il est « le dernier pas », celui « qui a besoin des autres pour s'accomplir, » et qui « les valide tous en retour ». Il est aussi, par le refus absolu de tout sens, la délivrance du sens. Niché au creux de la pensée structuraliste, gîte ce désespoir serein, empli et de sa propre tristesse et de sa propre sérénité. Point d'orientation puisque le territoire des structures est circulaire ; point de différence sexuelle puisque celle-ci suscite aussi bien le désordre que l'ordre de la culture ; point de sens, point de marque : tout converge vers la plus parfaite indifférence. La logique du sensible devrait être une propédeutique à l'insensibilité, et le structuralisme devrait conduire à une éthique de la non-souffrance : « Il y a des contradictions auxquelles il faut nous habituer, et avec lesquelles nous devons apprendre à vivre dans une intimité résignée. »

Mais ceci est la rêverie d'un retour de voyage ; ceci est la pensée du malheur. Si les conclusions de *L'Homme nu* — même voyage, remâché, retravaillé longtemps après sous sa forme spéculative — laissent le même goût d'amertume et se terminent à nouveau par le constat que les labeurs, les joies, les espoirs, les œuvres d'un individu ne sont que « quelques traits vite effacés d'un monde au visage désormais impassible », celles de *La Potière jalouse* témoignent d'une autre sagesse, dont le sourire n'est plus celui, mortel, du Bouddha. Il s'agit des leçons des mythes, après un exercice où le jeu ne le cède en rien au sérieux. Il s'agit de la pensée mythique : « Surgie du fond des âges, tutrice irrécusable, elle nous tend un

miroir grossissant où sous forme massive, concrète et imagée, se reflètent certains des mécanismes auxquels est asservi l'exercice de la pensée. » C'est donc que la pensée, même asservie aux lois inconscientes que nous montrent les mythes une fois déchiffrés, s'exerce. En écho, dans les *Réflexions sur la liberté,* cette phrase à l'accent individualiste, farouchement rebelle à l'esprit des lois de son temps, et cependant sourdement annonciatrice d'un incertain futur, révèle un ethnologue dont la jeunesse rebelle n'a rien perdu de son acuité : « La liberté se maintient par le dedans ; elle se mine elle-même quand on croit la construire du dehors. »

Notes

PREMIÈRE PARTIE

1. *Portrait de l'ethnologue en Cyrano de Bergerac.*

1. « Diogène couché », *Les Temps modernes,* n° 255, p. 29.
2. *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss,* in *Sociologie et Anthropologie,* P.U.F., 3e éd, 1966, p. LI et LII.
3. *La Pensée sauvage,* p. 20.
4. *La Potière jalouse,* pp. 259 et suivantes.
5. *Ibid.,* pp. 259-260.
6. *Ibid.,* pp. 262-263.
7. *Ibid.,* p. 263.
8. *Ibid.,* p. 264.
9. *Tristes Tropiques,* p. 55.
10. *Ibid.,* p. 57.
11. *Mythologiques, Le Cru et le Cuit,* p. 139.
12. *Anthropologie structurale,* p. 132.

2. *Femmes, miel et poison*

1. *Mythologiques, L'Origine des manières de table,* p. 419.
2. *Ibid.,* pp. 421-422.
3. *Structures élémentaires de la parenté,* conclusion, p. 568-570.
4. *Tristes Tropiques,* pp. 478-479.
5. *Mythologiques, L'Homme nu,* p. 621.

3. *L'ethnologue et la synagogue : isthmes et passages*

1. *Tristes Tropiques,* pp. 42-43.
2. *Ibid.,* p. 276.
3. *Ibid.,* p. 436.
4. *Ibid.,* p. 438.
5. *Ibid.,* p. 439.
6. *Ibid.,* p. 443.
7. « Diogène couché », *Les Temps modernes,* 1955, n° 255, p. 30.

4. *Le ciel étoilé au-dessus de ma tête*

1. *Tristes Tropiques*, p. 45.
2. *Le Regard éloigné*, pp. 371 à 382.
3. *Ibid.*, p. 374.
4. *Ibid.*, p. 376.
5. *Ibid.*, p. 376.
6. *Le Totémisme aujourd'hui*, p. 1.
7. *Ibid.*, p. 2.
8. *Ibid.*, p. 3.
9. *Structures élémentaires de la parenté*, p. 29.
10. *Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme, Anthropologie structurale deux*, p. 45.
11. *Ibid.*, p. 50.
12. *Ibid.*, p. 50.
13. *Tristes Tropiques*, pp. 447-448.
14. *Tristes Tropiques*, pp. 335-336.

5. *La pirogue, ou l'équilibre du monde*

1. *Mythologiques, L'Homme nu*, p. 545.
2. *Anthropologie structurale deux*, p. 283.
3. *Ibid.*, pp. 299-300.
4. *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, in *Sociologie et Anthropologie*, P.U.F., 3e éd., 1966, p. XIX.
5. *Ibid.*, p. XIX.
6. *Ibid.*, pp. XIX-XX.
7. *Ibid.*, p. XX.
8. *Ibid.*, p. XX.
9. *Ibid.*, p. XX.
10. *Ibid.*, p. XLIX.
11. *Ibid.*, p. XLIX.
12. *Le Regard éloigné*, p. 21.
13. *Mythologiques, L'Origine des manières de table*, p. 157.
14. *Ibid.*, p. 155.
15. *Ibid.*, p. 156.
16. *Mythologiques, l'Homme nu*, p. 615.

DEUXIÈME PARTIE

1. *Voyages, enfances : Bildung's roman de l'ethnologue*

1. *Tristes Tropiques*, p. 13.
2. *Tristes Tropiques*, « Feuilles de Route », p. 68. C'est moi qui souligne.

3. *Le Cru et le Cuit.*
4. *Tristes Tropiques*, p. 475.
5. *Ibid.*, p. 38.
6. *Ibid.*, p. 169.
7. *Ibid.*, pp. 393-394.
8. *La Pensée sauvage*, p. 353.
9. *Tristes Tropiques*, p. 85.
10. *Ibid.*, p. 245. (C'est moi qui souligne.)
11. *Ibid.*, p. 436.
12. *Ibid.*, p. 394.
13. *Ibid.*, pp. 137-138.
14. *Anthropologie structurale*, p. 110.
15. *Le Cru et le Cuit*, p. 40.
16. *Tristes Tropiques*, p. 443.
17. *Ibid.*, p. 451.
18. *Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme*, in *Anthropologie structurale deux*, p. 24.
19. *Ibid.*, p. 241.
20. *Ibid.*, p. 245.
21. *Ibid.*, p. 55.
22. *Ibid.*, p. 47.
23. *Mythologiques I, Le Cru et le Cuit*, p. 23.
24. *Le Cru et le Cuit*, p. 40.
25. *Tristes Tropiques*, p. 68.
26. *Ibid.*, p. 68.
27. *Le Totémisme aujourd'hui*, p. 149, P.U.F.
28. *Tristes Tropiques*, pp. 61-62.
29. *Ibid.*, p. 63.

2. *Architectonique*

1. *La Pensée sauvage*, p. 320 (Texte d'Hernandez).
2. *Ibid.*, p. 181.
3. *Anthropologie structurale*, p. 255.
4. *La Pensée sauvage*, p. 5.
5. *Ibid.*
6. A. Comte, *Cours de philosophie positive*, 52e leçon.
7. *Le Totémisme aujourd'hui*, p. 149.
8. *La Pensée sauvage*, p. 100.
9. *Anthropologie structurale*, p. 218.
10. *Ibid.*, p. 223.
11. *Le Cru et le Cuit*, p. 346.
12. *La Pensée sauvage*, p. 170.
13. *Structures élémentaires de la parenté*, p. 37.
14. *Ibid.*
15. *L'Origine des manières de table.*
16. *La Pensée sauvage*, p. 202.
17. *Ibid.*, p. 196.

18. *L'Origine des manières de table,* p. 104.
19. *Anthropologie structurale,* p. 132.
20. *La Pensée sauvage,* p. 38.
21. *Tristes Tropiques,* p. 146.
22. *La Pensée sauvage,* p. 326.
23. *Ibid.,* p. 327.
24. Numéro spécial d'*Esprit* sur « le Structuralisme », novembre 1963.
25. *Du Miel aux Cendres,* p. 253.
26. *La Pensée sauvage,* p. 222.
27. *Tristes Tropiques,* p. 380.
28. *Anthropologie structurale,* p. 179.
29. *Tristes Tropiques,* pp. 276-277.
30. *Ibid.,* pp. 220-224.
31. *La Pensée sauvage,* p. 290.
32. Interview à l'O.R.T.F., *Un certain regard,* 21 janvier 1968.

3. *La morale de l'histoire*

1. Cette phrase, Lévi-Strauss l'a énoncée devant nous le 26 mars 1968, dans des circonstances déjà évoquées précédemment.
2. *La Pensée sauvage,* p. 339.
3. Interview à l'O.R.T.F.
4. *La Pensée sauvage,* p. 341.
5. *Ibid.,* p. 312.
6. *Ibid.,* p. 321.
7. *Du Miel aux Cendres,* p. 408.
8. *Ibid.,* pp. 406-408.
9. *Race et Histoire,* p. 32.
10. *Ibid.,* pp. 82-83.
11. *Ibid.,* p. 73.
12. *Ibid.,* p. 53.
13. *Les Mots et les Choses,* « in fine ».
14. *Tristes Tropiques,* pp. 80-81.
15. *L'Origine des manières de table,* p. 13.
16. *La Pensée sauvage,* p. 155.
17. *Tristes Tropiques,* p. 476.
18. *Ibid.,* pp. 470-471.
19. *Ibid.,* p. 473.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages

1948 *La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara,* Société des Américanistes, Gonthier, Paris.
1949 *Les Structures élémentaires de la parenté,* P.U.F., Nouvelle édition revue et corrigée, La Haye-Paris, Mouton, 1967.
1952 *Race et Histoire,* UNESCO, Réédition, Gonthier, 1967.
1955 *Tristes Tropiques,* Plon, Paris. Nouvelle édition revue et corrigée, 1973.
1958 *Anthropologie structurale,* Plon, Paris.
1962 *Le Totémisme aujourd'hui,* P.U.F., Paris.
La Pensée sauvage, Plon, Paris.
1964 *Mythologiques I, Le Cru et le Cuit,* Plon, Paris.
1967 *Mythologiques II, Du Miel aux Cendres,* Plon, Paris.
1968 *Mythologiques III, L'Origine des manières de table,* Plon, Paris.
1971 *Mythologiques IV, L'Homme nu,* Plon, Paris.
1973 *Anthropologie structurale deux,* Plon, Paris.
1975 *La Voix des masques,* Skira, Genève, Nouvelle édition augmentée et allongée de *Trois Excursions,* Plon, Paris, 1979.
1983 *Le Regard éloigné,* Plon, Paris.
1984 *Paroles données,* Plon, Paris.
1985 *La Potière jalouse,* Plon, Paris.

Choix d'articles et collaborations

La technique du bonheur (écrit en 1944), *Esprit*, n° 127, 1946.
Le père Noël supplicié, *Les Temps modernes*, n° 77, 1952.
Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss, in *Sociologie et Anthropologie*, Marcel Mauss, P.U.F., 1950.
« *Diogène couché* », *Les Temps modernes*, n° 110, 1955.
Sorciers et psychanalyse, *Courrier de l'UNESCO*, 1956.
Entretiens avec Claude Lévi-Strauss, par Georges Charbonnier, 1961.
Les chats de Baudelaire, en collaboration avec Roman Jakobson, *L'Homme*, vol. XI, n° 1, 1962.
Hommage à Alfred Métraux, *L'Homme*, vol. XIV, n° 2, 1964.
Le Triangle culinaire, *L'Arc*, n° 26, 1965.
Le sexe des astres, Mélanges offerts à Roman Jakobson, La Haye, 1967.
Vingt ans après, *Les Temps modernes*, n° 256, 1967.

BIOGRAPHIE

Claude Lévi-Strauss est né en 1908, à Bruxelles, de parents français. Son père exerçait le métier de peintre, spécialiste en portraits. Ses parents s'installent à Paris, où il demeurera jusqu'à l'agrégation qu'il présente en 1931, après des études à Janson-de-Sailly, à la Sorbonne et à la Faculté de Droit. En 1932, à la suite de son service militaire, il enseigne au lycée de Mont-de-Marsan et, en 1933, au lycée de Laon. Nommé membre de la mission universitaire au Brésil, il devient professeur à l'Université de São Paulo (Chaire de sociologie) en 1935. Il séjourne dans le pays quatre années, dirigeant, durant cette période, diverses expéditions ethnographiques dans le Mato Grosso et en Amazonie. De retour en France en 1939, il est mobilisé et se retrouve à Perpignan, puis à Montpellier. En 1940, révoqué par les lois de Vichy, il s'engage dans les Forces Françaises Libres. Il est affecté à la mission scientifique française aux États-Unis. De 1941 à 1945, il enseigne à la New School for Research, et devient le Secrétaire général de l'École Libre des Hautes Études qu'il fonde à New York avec Henri Focillon, Jacques Maritain et d'autres intellectuels. Rappelé par les Affaires culturelles en 1944, il revient à New York comme Conseiller culturel près l'Ambassade de France (1946-1948). De retour en France, il est nommé sous-directeur du Musée de l'Homme, puis, en 1950, il devient directeur d'études à l'École Pratique des Hautes Études (Chaire des religions comparées des peuples sans écriture). En 1959, il est élu au Collège de France (Chaire d'anthropologie sociale), et depuis cette date dirige le laboratoire d'Anthropologie sociale. Le 24 mai 1973, il est élu à l'Académie française.



Table

Première partie
LA BONNE DISTANCE

Deuxième partie
LA STRUCTURE ET LE MALHEUR

Composition réalisée par C.M.L., Montrouge

IMPRIMÉ EN FRANCE PAR BRODARD ET TAUPIN
58, rue Jean Bleuzen - Vanves - Usine de La Flèche.
LIBRAIRIE GÉNÉRALE FRANÇAISE - 14, rue de l'Ancienne-Comédie - Paris.

ISBN : 2 - 253 - 03771 - 0 42/4035/4